L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e Série)
N° 17. — 28 Avril 1960

LE CONCORDAT

Sa mise en œuvre et le réveil spirituel en France*

I

En ce printemps de 1802, tout paraissait à la joie, à la réconciliation, à la paix. A Amiens, le 25 mars, un traité était signé avec l'Angleterre, un traité dont les clauses n'étaient peut-être pas si bonnes que le dit la propagande officielle, mais qui mettait fin à la guerre, ce dont les Français furent heureux. Le 8 avril, voté par le Corps Législatif et le Tribunat, admis comme constitutionnel par le Sénat, le projet de loi ** prit force exécutoire : rédigé habilement, pour faire tomber les méfiances des républicains, Concordat et Articles organiques avaient été unis en un seul document. Le 18, jour de la fête de Pâques, il paraissait au *Moniteur des Lois*. Le même jour, le bourdon de Notre-Dame, muet depuis dix ans, appela les Parisiens à un office solennel. Portant les magnifiques costumes à palme d'or dessinés par David, les trois Consuls étaient accueillis sur le seuil par le nouvel archevêque - nommé, Mgr de Belloy. Tout Paris s'écrasait sous les voûtes séculaires. Les grandes orgues, les cuivres de la garde consulaire mêlaient leurs accents aux coups rythmés des salves d'artillerie. Le Cardinal Caprara célébrait la messe, entouré de vingt-sept évêques qui, la main sur l'Evangile, prêtaient le serment de fidélité au régime. Mgr de Boisgelin, le même qui jadis avait été chargé du sermon du sacre de Louis XVI, prononçait l'homélie : Bonaparte s'y entendait comparer à Pépin le Bref et à Charlemagne. Dans le fond de l'Eglise, les généraux, venus là en service commandé, avaient beau ricaner : « belle capucinade ! » et s'amuser à enlever leurs chaises aux prêtres [1], le jour était à l'optimisme, et le *Te Deum* qui suivit, emporta les cœurs dans l'allégresse...

* Cet article est formé de deux extraits de *L'Eglise des Révolutions* (1789-1870) que M. Daniel-Rops, de l'Académie française, fait paraître aux Editions Fayard. Nous sommes très reconnaissants à l'éminent historien de nous permettre de présenter ce tableau où l'on voit l'Eglise de France, à l'aurore d'un siècle nouveau, reprendre son essor et renouveler ses conquêtes spirituelles, dans la joie des *Alleluia* de Pâques.

** Il s'agit de la loi qui devait faire passer le Concordat dans le droit français.

[1] Le général Moreau refusa d'assister à l'office et, pendant qu'on chantait un *Te Deum* qui, parmi d'autres, magnifiait ses victoires, il se promena ostensiblement aux Tuileries, en fumant un gros cigare.

Une mise en place difficile

Il fallait maintenant appliquer le Concordat et mettre en place l'Eglise nouvelle. Des questions très délicates avaient été officiellement réglées entre la signature du Concordat et la cérémonie du 18 avril. Celle du nouveau découpage des diocèses avait été la moins grave ; on sacrifia sans trop de difficulté quelques usages liturgiques. Les fidèles de Chartres acceptèrent même de bonne grâce que le territoire de leur archidiocèse fût amputé, pour que l'Eglise de Versailles, née dans le schisme, devînt officiellement évêché.

Bien plus difficile à résoudre avait été en principe et demeurait en fait le problème des évêques. Le Concordat prévoyait qu'il serait fait table rase des deux épiscopats, aussi bien celui qui avait été soumis à Rome que le constitutionnel. Quelles seraient les réactions des prélats dépouillés ? Parmi les trois brefs qui accompagnaient *Ecclesia Christi* le premier, *Tam multa,* était adressé aux évêques légitimes ; sa rédaction avait mis le pape à la torture. Demander à ses propres défenseurs de renoncer à leur siège ! Pie VII s'y résolut cependant avec courage. Après leur avoir montré que l'intérêt supérieur de l'Eglise voulait qu'ils se démissent, il avertissait qu'en cas de refus, il serait obligé, non sans douleur, « d'en venir aux mesures nécessaires pour enlever tous les obstacles ». A un tel ordre, la seule réponse vraiment catholique était celle que — après quelques tergiversations, il faut l'avouer — formulait Mgr de Juigné : « Il suffit que Sa Sainteté estime ma démission nécessaire à la conservation de la religion en France pour que je m'y résigne. » Les onze évêques demeurés ou rentrés en France, comprenant mieux les difficultés et les exigences de la situation, s'inclinèrent vite. Mais parmi les quatre-vingt-quatre qui vivaient à l'étranger, certains n'adoptèrent pas l'attitude obéissante de l'ancien archevêque de Paris. « C'est le roi qui m'a nommé, disait Mgr de Nicolaï, évêque de Béziers, je ne puis déposer ma charge que s'il m'y autorise. » Il va de soi que le prétendant, le futur Louis XVIII, ne les poussait pas à la soumission. Finalement, on compta cinquante-huit démissions et trente-sept refus. Résolu, Pie VII avait alors lancé une nouvelle bulle, *Qui Christi Domini vices*, par laquelle il déclarait supprimer les cent trente-cinq évêchés de l'ancienne France, ainsi que ceux de la Belgique et de la rive gauche du Rhin. De ce fait, les évêques, démissionnaires ou non, n'avaient plus de territoire et perdaient toute juridiction.

L'affaire ne fut pas tout à fait réglée du coup, mais presque. Deux évêques « non-démissionnaires » seulement se maintinrent dans l'opposition : Mgr

de Thémines, ancien évêque de Blois, — dont Grégoire avait pris la place, — et Mgr de Coucy, évêque de la Rochelle. De ci, de là, des curés, ex non-jureurs, montrèrent de l'indignation, surtout quaand ils entendirent les nouveaux évêques choisis par le Premier Consul déclarer la conscription, obligation de conscience. Des groupements anticoncordataires se formèrent alors, sans organisation solide, incapables de former un bloc, qu'on appela « Louisets » en Bretagne (fidèles de Louis XVIII), « Clementins » en Normandie, « Fidèles » en Provence, « Purs » en Languedoc, « Filochois » en Touraine ; leur doctrinaire fut le Père Chaix, dominicain lyonnais. Le tout forma *la Petite Eglise*, qui déclara « attendre avec confiance le moment fixé par la Providence pour faire triompher la vérité ». La police consulaire la pourchassa [2].

Pour l'Eglise constitutionnelle, les choses se passèrent différemment. Sentant venir l'orage qui la balaierait, Grégoire, son infatigable chef, et les « Réunis », avaient tenté d'abord des démarches auprès des envoyés de Pie VII, mais ceux-ci avaient refusé de leur reconnaître le titre d'évêques. Pour affirmer alors leur existence, ils avaient convoqué à Paris, en juin 1801 — au moment même où le Cardinal Consalvi venait d'arriver pour les négociations décisives, — le « Concile national » dont ils parlaient depuis un an. Il réunissait quarante-trois évêques et cinquante-cinq prêtres représentant des diocèses, sans parler de quelques délégués des groupes jansénisto-gallicans italiens, tel l'abbé Degola. La principale préoccupation de ce Concile avait été de multiplier les gages de loyalisme au gouvernement, dans l'espoir qu'il serait leur défenseur en face du Saint-Siège résolu à accabler l'Eglise « schismatique ». Ils n'avaient pas obtenu la réponse qu'ils souhaitaient : dans une audience que Fouché avait demandée pour Grégoire et Périer, évêque de Clermont, le Premier Consul s'était borné à déclarer que tous les évêques, de l'une ou l'autre Eglises, devraient donner leur démission, et qu'il y aurait des Constitutionnels à la tête de certains diocèses : de certains, mais non de tous. Après quoi le Concile avait essayé de négocier avec le clergé « incommunicant », c'est-à-dire insermenté : tout aussi en vain. Puis il s'était plus ou moins perdu dans les sables de discussions oiseuses sur les droits réciproques des évêques et des curés.

La signature définitive du Concordat acheva de remplir d'angoisse les Constitutionnels. Leur étonnement fut à son comble quand ils apprirent que c'était le Pape lui-même qui, par un second bref, *Post multos labores*, adressé pour transmission à Mgr Spina, leur demandait leur démission : évidemment d'accord avec le Premier Consul. Démissionner ! Grégoire exprimait sans doute l'avis de tous quand il proposait d'écrire au Pape une lettre de protestation pour assurer que c'était seulement afin de maintenir en France l'exercice de la religion qu'ils avaient prêté les serments révolutionnaires, qu'ils avaient souffert pour cela maintes épreuves du fait des Terroristes, et qu'en outre, ils avaient, « digne récompense de leur énergie à confesser la foi », été en butte à une autre persécution « avec tous les raffinements d'une barbarie jusqu'alors inconnue », celle des royalistes et des chouans. « Ce que nous fîmes en 1791, ajoutait Grégoire, nous le ferions encore aujourd'hui. Le serment qu'on nous reproche consacrait nos devoirs envers la religion et la justice. » Si, en leur demandant leur démission au nom du Pape, on entendait par là « les astreindre à tout ce que Pie VI avait fait et enseigné » ils s'y refusaient. Il fallut que Bernier, dont les qualités d'astuce firent une fois de plus merveille, s'employât à interpréter les formules, à atténuer les oppositions, à panser des amours-propres. Au surplus, les évêques constitutionnels étaient beaucoup trop dans la dépendance du Gouvernement pour qu'ils pussent résister sérieusement à ses ordres : tous démissionnèrent, quelques-uns — dont Grégoire, — en élevant une aigre, mais bien vaine protestation.

Le terrain déblayé, il s'agissait de reconstituer le nouvel épiscopat prévu par le Concordat. Fidèle à son principe d'abolir le passé et d'opérer, de force s'il le fallait, la fusion de la vieille et de la nouvelle France, le Premier Consul choisit les soixante évêques en partie parmi l'épiscopat d'Ancien Régime, — seize, — en partie parmi les constitutionnels, — douze, — et le reste parmi des hommes nouveaux. Il s'arrangea en outre pour que toutes les classes sociales y fussent représentées. Paris eut ainsi le noble — et nonagénaire — Mgr de Belloy, Orléans eut l'abbé Bernier. On nota avec curiosité que Grégoire n'eut rien. Ce dosage était habile : il va de soi qu'il ne plut pas au Pape, qui apprit avec une stupeur indignée que des constitutionnels, des schismatiques, allaient garder la mitre. Son légat Caprara s'était incliné devant la résolution du maître de la France. Du moins les douze intrus acceptèrent-ils, comme Rome le leur demanda, de désavouer par écrit leur attitude envers la Constitution civile du clergé ? Non. Dix refusèrent, encouragés publiquement par Bona-

[2] La petite Eglise devait continuer jusqu'à nous une existence chétive, qui pose encore à la conscience catholique un pénible problème. Les deux évêques qui en prirent la tête, pour des raisons fort nobles, refusèrent de sacrer eux-mêmes des évêques, ce que le Pape ne leur eût pas permis de faire. Aussi, lorsque Mgr de Thémines fut en 1822 rentré dans l'Eglise officielle et qu'en 1825, Mgr de Coucy fut mort, elle se trouva sans évêques, et à partir de 1847 sans prêtres. Des chefs de culte furent alors désignés (à Bressuire, dans la famille de Jean Texier, curé de Courlay, premier chef spirituel de la Petite Eglise en cette ville). Ne pouvant garder que les deux sacrements où le prêtre n'est pas indispensable, les membres de la Petite Eglise n'eurent plus que le baptême et le mariage. A deux reprises, on crut possible un rattachement : en 1870 lors du Concile du Vatican, où deux représentants de la P. E., Berliet (ancêtre des fondateurs de la célèbre firme d'automobiles) et Duc, allèrent à Rome, furent reçus par plusieurs évêques mais n'obtinrent rien ; en 1905, lors de la rupture du Concordat avec la France, où un appel discret de Pie X fut soit mal interprété soit mal transmis. A l'heure actuelle, la Petite Eglise compte entre 3000 et 4000 fidèles, d'ailleurs profondément croyants. Les deux centres principaux sont l'Ouest bocager (à La Plainelière, surtout, Deux-Sèvres) et Lyon. La dernière tentative de rapprochement semble avoir été faite en 1949 par le cardinal Gerlier, archevêque de Lyon, de la part de Pie XII. Le prochain Concile obtiendra-il le résultat espéré ? — (Voir dans l'*Ami* 1952, p. 38-42 et 385-88, deux études sur la Petite Eglise. *N. d. l. R.*).

En Belgique, il y eut aussi une résistance, celle du « Stevenisme », bien que Mgr Frankenberg eût donné sa démission.

parte lui-même, qui déclarait « qu'un homme qui se rétracte se déshonore ». Les dix s'obstinèrent donc ; Bernier essaya de trouver une formule du genre chèvre-chou qui fît illusion au Pape. Mais il faudra attendre la venue de Pie VII à Paris lors du Sacre pour qu'à la faveur d'une déclaration quelque peu équivoque, l'Eglise puisse les tenir pour réconciliés. Mais Bonaparte avait son épiscopat.

* *

A un niveau plus bas, la mise en place de l'Eglise concordataire posa aussi des problèmes. Il était décidé qu'au lieu des trente à quarante mille paroisses de naguère, on n'en laisserait subsister par canton qu'une ayant un curé titulaire payé par le gouvernement, au total trois mille environ, avec des « succursales ». Il fallut, dans bien des cas, lutter contre la volonté des populations, très attachée aux cadres anciens, chaque ancienne paroisse désirant conserver « sa succursale », et usant de toutes sortes de moyens, de toutes les influences, pour y parvenir. La situation demeurait boiteuse, et allait le rester jusqu'au terme de l'ère napoléonienne, qui verrait aussi la fin de cette trop théorique répartition.

Mais le plus inquiétant de la situation était la pénurie de prêtres. La très grande majorité des jureurs se soumirent à l'autorité pontificale ; la très grande majorité des ex-insermentés revenus acceptèrent de prêter au régime le serment indulgent qu'on leur demandait. Mais il restait un grand nombre de vides. Beaucoup de prêtres étaient morts : naturellement, ou sur l'échafaud, ou sur les pontons. Depuis plus de dix ans, le recrutement était tari presque totalement. « Il faudrait 20.000 prêtres », notait Portalis, après avoir examiné un rapport concernant vingt-six diocèses, soit la moitié de la France ; il y en avait 21.000, dont 3.000 jureurs. On fit appel à d'anciens réguliers, plus ou moins sortis de leur règle, voire à des abdicataires et à des défroqués qui déclarèrent se repentir, ou même qui ne le déclarèrent pas : pour ceux-là on trouva des formules ambiguës ou bien on les utilisa dans des postes dédaignés. Le modeste traitement, — 1.000 à 1.500 francs pour les curés, 500 francs pour les desservants, — n'était pas une grande tentation pour ceux qui voulaient participer à cette reconstitution du clergé de France.

Et cependant, elle réussit à peu près. On finit, en quelques années, par trouver les prêtres indispensables : on arriva environ à vingt-cinq mille. Des séminaires se rouvrirent. De 1800 à 1815, il en sortira six mille prêtres, chiffre bien modeste sans doute et insuffisant, mais promesse d'avenir. Tâche de longue haleine, qui ne porterait ses fruits qu'après la Restauration. Les difficultés cependant étaient loin d'être finies pour l'Eglise de France, et, la mise en place de ses cadres une fois faite, un immense effort demeurait à accomplir pour que le catholicisme reconstitué ne fût pas, comme l'assuraient les intransigeants et les royalistes, une simple apparence, un « mannequin sans consistance » [3]. Mais si l'on se souvenait de l'état où se trouvait la religion trois ans plus tôt encore, on pouvait admirer, dès la fin de 1802, le retournement prodigieux de la situation. Hier proscrite et persécutée, l'Eglise se trouvait désormais honorée, respectée, protégée par les pouvoirs publics contre ceux qui persistaient dans leurs secrètes intentions de lui nuire. On comprend que, malgré l'amertume qu'il pouvait ressentir de certains faits et gestes de l'impérieux consul, — les Articles organiques, la désignation des douze évêques constitutionnels, — Pie VII lui gardât de la gratitude.

En janvier 1803, il manifesta d'ailleurs cette gratitude en créant quatre cardinaux français [4]. Parmi eux figurait un ancien archidiacre d'Ajaccio, qui avait quelque temps défroqué pour être « inspecteur des charrois » sous la Convention, s'était ensuite réconcilié avec l'Eglise, et qui venait d'être nommé archevêque de Lyon : Mgr Fesch, le propre oncle de Napoléon Bonaparte, qui en fit son ministre plénipotentiaire auprès de Sa Sainteté.

* *

Du Concordat, les deux signataires tiraient un accroissement de puissance. Le pape qui, moins de trois ans après la mort de l'infortuné Pie VI, avait retourné ainsi la situation, reprenait du coup tout son prestige. « Ce n'est plus comme s'il avait deux cent mille hommes, mais comme s'il avait cinq cent mille qu'il convient de le traiter ! » observait judicieusement Cacault, qui ajoutait : « Tout le monde a besoin du Saint-Père ». On pouvait d'ailleurs s'en rendre compte à l'empressement que mettaient le luthérien roi de Prusse et le schismatique tsar de Russie à lui envoyer des Ambassadeurs. Les Etats catholiques eux-mêmes qui, observait encore spirituellement Cacault, avaient « battu et maltraité le Saint-Siège plus qu'un nègre fait de son fétiche », hésiteraient sans doute désormais à lui susciter des incidents désobligeants.

Mais le Premier Consul lui aussi savait bien ce qu'il avait gagné à la réconciliation. La France pacifiée, les catholiques ralliés à son régime, le clergé en passe de devenir l'instrument du pouvoir comme il l'était au temps de Louis XIV : beaux résultats. Mais l'opération pouvait comporter d'autres bénéfices, auxquels certainement pensait le général vainqueur dans les plans qu'il portait en lui. Alliée du Siège Apostolique, la France nouvelle se présentait aux peuples catholiques d'Europe sous de tout autres aspects que la France athée de la Terreur. Le message révolutionnaire, associé désormais à la religion, ne pouvait-il pas se répandre là où les armes victorieuses avaient permis à la France de prendre pied ? Cette politique européenne n'avait certainement pas été absente des intentions de Bonaparte négociant le Concordat.

. . . .

II

Napoléon, un jour d'abandon, rappela à un familier, qu'en Chine, l'empereur était dieu, et il ajouta : « C'est ainsi que cela doit être. » L'Eglise

[3] Latreille.

[4] Deux « anciens », Mgr de Belloy et Mgr de Boisgelin, deux « nouveaux », Fesch et Cambacérès (un ancien auditeur du Tribunal de la Rote, Mgr de Bayane, l'avait été déjà en août 1802).

de France, il faut l'avouer, avait fait beaucoup pour l'établir dans cette conviction [5].

Eût-il pu en être autrement ? Il faut se souvenir de l'état où se trouvait cette Eglise, aux trois-quarts ruinée, hier disloquée encore entre trois ou quatre tendances ou clans, à tant d'égards impuissante. La masse du clergé devait être indifférente à des périls qu'elle ne pouvait guère repérer : elle était reconnaissante à Napoléon d'avoir rétabli la paix religieuse, de lui avoir permis de reprendre sa tâche, d'avoir même, le 1^er^ janvier 1806, supprimé par décret le trop fameux calendrier révolutionnaire, que la France subissait depuis quatorze ans, ramenant du même coup les dimanches et les bonnes vieilles fêtes traditionnelles. Que pouvait souhaiter de mieux le brave curé de campagne ? Bien plus que les menaces du césaropapisme, ce qui devait l'inquiéter c'était la conscription qui enlevait tant de garçons à sa paroisse, mais il ne pouvait rien dire contre cela.

La seule protestation vraiment pensée qui, alors, s'éleva contre l'intolérable emprise de l'Etat napoléonien sur l'Eglise, se trouve, à demi-mots, dans un livre qui parut en 1808, sous la plume d'un jeune prêtre breton, *Félicité de La Mennais*, sous le titre de *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le* XVIII^e^ *siècle et sur sa situation présente :* exposant ses vues sur la réorganisation nécessaire de cette Eglise, proposant tout un programme, d'ailleurs excellent, de formation des prêtres, il y montrait sa répugnance pour un clergé « salarié », pour une hiérarchie soumise à l'Etat. Mais un apôtre de la liberté, — qui était en même temps un champion de l'ultramontanisme, — avait peu de chances d'être entendu à cette époque. Son livre passa presque inaperçu de tous, sauf de la police, qui le confisqua.

Un réveil spirituel

Ce qui peut excuser jusqu'à un certain point, la docilité de l'Eglise française envers le nouveau Charlemagne, c'est l'incontestable renouveau que, grâce à la paix qu'il lui avait rendue, on put constater. Le mouvement de ferveur qui, dès les débuts du Consulat, s'était marqué, ne fut pas un feu de paille. Il continua sous l'Empire. Et, — du moins pendant la première partie de son règne, — Napoléon l'encouragea par des mesures, où se marquait une réelle largeur d'esprit. Sans doute ne visait-il pas à rechristianiser la France, mais à utiliser à son profit la puissance que conservait le catholicisme. Mais cette politique permit à l'Eglise de retrouver une vitalité et des moyens d'action auxquels dix ans de proscription avaient porté atteinte. Comment le clergé n'eût-il pas éprouvé de la gratitude pour celui qui lui restituait de telles chances ? [6]

L'Empire napoléonien correspond donc à une période de réveil religieux dont on ne doit pas sous estimer l'importance : l'Eglise du XIX^e^ siècle n'eût pas été ce qu'elle fut si ce réveil n'avait pas eu lieu. Les signes en sont nombreux. Les *Séminaires se rouvrent*, et c'est là peut-être le fait capital. Les évêques, pour la plupart, ont compris qu'il faut en premier lieu agir sur ce plan. « Mon oncle ? plaisante Napoléon en parlant du cardinal Fesch : qu'on le mette à l'alambic, il en sortira des séminaires : c'est un élément de sa constitution ! » Beau compliment pour un évêque. Monsieur Emery, qui, dès le début de 1800, a rassemblé quelques élèves dans un gîte provisoire, à l'hôtel de la Vache Noire, puis les a installés rue Notre-Dame-des-Champs, en dépit de la mauvaise humeur de Fouché, qui le coffre quelques jours, mène à bien la restauration de Saint-Sulpice ; ne pouvant obtenir la restitution des anciens bâtiments, qu'on rase pour dégager la façade de l'Eglise et établir la place [7], il acquiert des bâtiments rue du Pot-de-fer et réussit à racheter Issy-les-Moulineaux. A son initiative, dix grands séminaires sont créés par les Sulpiciens en province : non sans peine, car le recrutement des maîtres est malaisé. Les Lazaristes, de leur côté, en créent sept ; beaucoup d'autres sont fondés par les évêques, avec les prêtres diocésains. Tout est loin d'être parfait dans ces maisons, surtout du point de vue intellectuel. L'obligation de séjourner au séminaire cinq ans n'est pas encore partout admise. On manque de bons professeurs, de bons livres. Les matières enseignées sont pauvrettes ; l'Ecriture Sainte réduite à de pieux commentaires, et l'Histoire de l'Eglise ignorée des programmes dans soixante-quinze maisons sur quatre-vingt ! On insiste plus sur la formation morale et spirituelle, la piété, la dévotion, la bonne tenue, — le port de la soutane commence à devenir obligatoire, — mais il n'est évidemment pas question d'action sociale ! Ainsi se prépare un clergé infiniment respectable, mais qui entendra son rôle de façon très limitative, ne participera guère à la renaissance intellectuelle du pays, refusera de se mêler des problèmes qui préoccuperont ses ouailles. Il faudra, pour sortir de ce cadre, des saints, tel Jean-Marie Vianney.

La *pastorale* cependant reprend son action. L'histoire saisit mal le travail apostolique des simples

[5] Napoléon pratiqua la même politique envers les protestants.

Envers les Juifs aussi pour qui un décret de mars 1808 réorganisa le Grand Sanhédrin, les consistoires et les synagogues : le culte israélite cependant, au contraire du catholique et du protestant, ne fut pas salarié, mais il n'en fut pas moins tout à fait docile aux désirs du pouvoir. La Franc-Maçonnerie elle-même fut aussi encouragée, plus ou moins en sous-main. En tout cas protégée : à Namur, en 1808 le curé de la cathédrale ayant rappelé les condamnations romaines contre les francs-maçons fut invité à se rétracter publiquement. Les Loges se développèrent pendant l'Empire, placées souvent sous le vocable d'un membre de la famille impériale, fréquentées par des princes napoléonides et de hauts fonctionnaires. Ce développement fut surtout frappant en Italie.

S'il y avait eu des Musulmans de France il les eût certainement protégés... et domestiqués.

[6] Dans sa thèse sur la *Réorganisation de l'Eglise de France*, Mgr Delacroix a donné d'innombrables documents sur la reprise du catholicisme entre 1801 et 1809. Lors de la soutenance en Sorbonne, G. Le Bras et C. Pouthas ont nuancé le tableau et montré que de nombreuses difficultés étaient demeurées.

[7] La tombe de M. Olier et celles des premiers sulpiciens sont encore sous le sol de cette place. De la chapelle du Grand Séminaire, il reste deux colonnes, actuellement dans le square allongé qui borde la rue Bonaparte.

curés dans leurs paroisses : aux résultats on peut apprécier l'effort que font alors des centaines, des milliers de prêtres inconnus pour reprendre en mains leur petit troupeau. On connaît mieux l'action des prélats : elle est digne d'éloges. Presque tous les évêques se dépensent généreusement dans leurs diocèses, multiplient les visites, s'épuisent à procéder aux confirmations. Le cardinal Fesch en administre 50.000 en un an ; Mgr Primat (ancien jureur et apostat !), 45.000 ; en un mois, Mgr Pidoll (un allemand, évêque du Mans), 20.000 ; en huit jours, Mgr de La Tour d'Auvergne, 10.140. Le diocèse de Bordeaux s'émeut de voir son archevêque, le saint Mgr d'Aviau, faire sa tournée pastorale à pied, un bâton à la main, escorté par des paysans, ce que l'Empereur tient d'ailleurs pour un manque de dignité choquante. En Lorraine, et en Luxembourg, Mgr Jauffret, lui aussi, est sans cesse par monts et par vaux. Mgr du Bourg restera célèbre par ses prédications infatigables : il reste une fois cinquante-quatre jours de suite en tournée, exposé sur les routes à des pluies telles que ses vêtements n'arrivent pas à sécher... Cet épiscopat de l'Empire, par bien des traits, est digne d'être rapproché de celui du grand siècle des âmes.

Les *Missions* reprennent. Le type, institué pendant les jours terribles par l'abbé Linsolas et ses émules ,[8] n'a plus de raisons d'être, puisque le culte a retrouvé ses institutions normales. Mais l'ancien type, celui qu'ont mis au point les Vincent de Paul, les Jean Eudes, les Grignion de Montfort, est plus que jamais nécessaire : la pâte chrétienne a tant besoin d'être brassée ! Des apôtres isolés se lancent dans cette tâche ; bientôt des instituts s'organisent pour la mener à bien : *la Société du Cœur de Jésus* du P. de Clorivière sort de la clandestinité ; *la Société du Sacré-Cœur,* du P. Tournely, et à Lyon, aidées par le cardinal Fesch, *la Société des Chartreux* et *la Société Saint-Irénée* font du bon travail. Les rassemblements que provoquent les missions inquiètent même la police et l'Empereur lui-même qui traite de « bons à rien » ces prédicateurs « ambulants et errants ». Il les fera interdire, sans arriver pourtant à les supprimer.

**

Plus étonnant : il laisse ressusciter les *Ordres religieux !* Sur eux, il pense cependant exactement comme un philosophe ou un conventionnel : « l'humiliation monacale, dit-il, est destructive de toute vertu, de toute énergie, de tout gouvernement ». En vain, Pie VII, lors des négociations du Concordat, a-t-il plaidé leur cause. « Pas de moines ! a commandé le Premier Consul à ses représentants : donnez-moi de bons évêques et de bons curés ; il ne faut pas autre chose ! » Aussi le Concordat ne dit-il mot des Ordres, qu'un Article organique paraît même interdire et que, plus précis, un décret de 1804 soumet à l'autorisation préalable du gouvernement, laquelle peut être à tout instant retirée. Il est assez piquant qu'en de telles conditions, l'Empire voie renaître ou naître tant d'ordres et de congrégations qu'il faille, en 1809, leur donner une sorte de statut d'ensemble. On pense au mot de Lacordaire : « Les moines, comme les chênes, sont éternels. »

C'est qu'aux yeux de cet homme pratique qu'est Napoléon, si les moines sont « des inutiles », il y a des religieux et des religieuses qui sont très utiles, et dont le gouvernement serait bien sot de refuser les services. En vertu de ce critère, les congrégations féminines sont les mieux traitées. On a besoin de sœurs enseignantes et d'hospitalières ; elles sont d'ailleurs là, prêtes à reprendre leur rôle au grand jour, ce rôle que, dans la clandestinité, beaucoup d'entre elles n'ont jamais quitté. Dès le 22 décembre 1800, « la citoyenne Duleau, ci-devant Supérieure des Filles de la Charité, est autorisée à former des élèves pour le service des hospices » ; elle profite si bien de l'autorisation qu'en 1808, les filles de M. Vincent ont 260 maisons. Tour à tour les Dames hospitalières de Saint-Thomas-de-Villeneuve, les Filles de Saint-Charles de Nancy, les Sœurs de Saint-Maurice à Chartres, reprennent leurs places auprès des malades, pour la plus grande joie des populations ; à La Rochelle, les Sœurs de la Sagesse sont ramenées à l'hôpital par le Maire et le Général, avec les honneurs militaires. Les enseignantes suivent ; les Ursulines prennent la tête du mouvement de reconstitution : elles avaient 350 maisons en 1789 ; elles en auront 500 en 1808, avec près de 7.000 religieuses. Quant aux contemplatives que Napoléon juge « oiseuses », elles tournent vite la difficulté, en ouvrant des classes dans l'enceinte de leurs maisons. Les évêques, notamment Bernier, les aident dans cette pieuse ruse ; les Carmélites, que la courageuse mère de Soyecourt a su regrouper en pleine Terreur, se reconstituent un peu partout ; Visitandines, Clarisses, Calvairiennes les imitent. Au total, en 1814, on comptera dans la seule France 1.800 maisons religieuses féminines. Mais il y aura un point, sur lequel Napoléon aura totalement échoué : effaré de la variété de ces congrégations et de leur multiplicité, il a essayé, avec son esprit logique, de les unifier, tout au moins d'unifier les hospitalières, pour commencer, en les plaçant sous la haute protection de sa mère, Son Altesse Impériale M^me^ Laetizia. Mais là où pas un Pape n'a jamais réussi, le tout-puissant Empereur n'a pas réussi davantage, et les congrégations féminines, grandes ou petites, sont demeurées jalousement séparées les unes des autres !

Envers les ordres masculins, Napoléon reste plus méfiant. Ceux qui ne font que prier ne l'intéressent en rien ; le bénédictin Pie VII n'arrivera pas à relever son Ordre, qui, en 1814, sur les 1.500 maisons qu'il possédait en 1789, n'en aura plus que 30. Les Franciscains des trois observances, les Dominicains, dont le Pape poursuit fermement la réforme et la réorganisation, ne sont pas mieux traités par les autorités françaises : nulle autorisation ne leur est donnée de se réinstaller. Pourtant l'Empereur fait quelques exceptions à la règle « pas de moines ! » Il y en a qui sont « utiles ».

En passant les Alpes avant Marengo, Napoléon a apprécié les services que rendent aux voyageurs

[8] Voir Charles Ledré, *Le Culte caché sous la Révolution. Les Missions de l'abbé Linsolas,* Bonne Presse, 1949. (*N. d. l. R.*).

les célèbres Chanoines du Saint-Bernard ; aussi décide-t-il d'installer aux grands cols des hôteliers bienfaisants. Le Mont-Cenis, dès 1801, est confié aux Trappistes de Tamié, et ce sont eux qui, en 1805, quand Napoléon va à Milan se faire couronner Roi d'Italie, l'accueillent, et l'empêchent d'avoir les pieds gelés [9]. L'Empereur a d'autre part entendu parler de l'extraordinaire Dom de Lestrange, l'ancien maître des novices de la Trappe de Soligny, qui a reconstitué à la Val-Sainte, en Suisse, sa communauté, à laquelle il a adjoint un couvent de trappistines et une sorte d'école ; qui, en 1798, fuyant l'invasion révolutionnaire, a emmené tout son petit monde, à travers mille péripéties, jusqu'en Russie ; qui a dû encore fuir ce pays et en a profité pour fonder plusieurs Trappes en divers pays jusqu'en Amérique, et qui vient de revenir à la Val-Sainte. Plein d'admiration pour un tel homme, Napoléon lui offre l'hospice du Mont-Genèvre, et le laisse rétablir plusieurs Trappes en France, notamment celle du Mont-Valérien. Il ne changera d'avis sur le compte de Dom de Lestrange que lorsque celui-ci prendra position contre lui lors du grand conflit avec le Pape et ordonnera même au prieur de la Cervara de rétracter le serment de fidélité qu'il avait imprudemment prêté ; dès lors les Trappistes ne seront plus que de « dangereux fanatiques ultramontains » !

D'autres congrégations cependant ont la sympathie de l'Empereur. Les enseignants, parce que, note habilement le cardinal Fesch, « les finances nationales gagneraient beaucoup à leur confier l'éducation gratuite ». C'est ainsi qu'en 1804, les Frères des Ecoles chrétiennes sont officiellement rétablis et l'on a vu quel rôle leur est confié dans l'Université impériale. « Un Frère ignorantin suffit, note Napoléon, toujours pratique, pour faire dire à l'homme du peuple : cette vie est un passage. » Autre catégorie de religieux très utiles : les Missionnaires. Ceux-là servent la propagande française dans les pays lointains. Ainsi, Lazaristes, Pères du Saint-Esprit, Prêtres des Missions Etrangères sont-ils non seulement autorisés, mais subventionnés [10].

Ce qui est plus curieux, c'est que l'Empereur qui, en élève des philosophes, hait les Jésuites, laisse quelque temps prospérer à petit bruit certains *Pères de la Foi* qui leur ressemblent comme des frères. Des éléments divers ont fusionné pour les faire naître : les dirigés du P. de Clorivière dans les *Sociétés du Sacré-Cœur*, les disciples d'un assez déconcertant italien Nicolas Paccanari, groupés en *Compagnie de la Foi de Jésus*. Introduits en France par le P. Varin de Solmon, ils y prennent en mains des collèges, tel celui de Belley, dans l'Ain, où un jeune homme aux beaux yeux griffonne alors des vers en cachette, Alphonse de Lamartine. Cette tolérance n'a qu'un temps : Napoléon, tout désireux qu'il soit d'avoir de bons éducateurs, se méfie. Le Pape, qui vient de reconstituer la Compagnie de Jésus en Russie (1801), puis à Naples (1804), ne va-t-il pas en faire autant partout ? Un décret de juin 1804 essaie de supprimer les Pères de la Foi qui rentrent dans la clandestinité, et, en dépit de Fouché et de tous ses mouchards, restent en France : dans la lutte contre le Pape, le gouvernement impérial n'aura pas de plus dangereux adversaires que ces hommes insaisissables.

Cette réapparition des ordres et des congrégations de jadis est en soi déjà un signe de vitalité extraordinaire ; il est confirmé par un autre : l'Eglise de France ne se borne pas à reconstituer ses anciennes formations, elle en crée de nouvelles. La paix religieuse est à peine rétablie par Napoléon que c'est, en maints points, une germination. Les quelques rares fondations que des héros ont osé faire en pleine Révolution, profitent de la situation nouvelle pour bien établir leurs bases : telles les Filles du Sacré-Cœur de Marie, de Baugé, qu'après la mort de René Bérault, Anne de la Girouardière organise ; telles les Filles de la Charité de Besançon qu'infatigable, sainte Jeanne Antide Thouret a fondées, après d'innombrables tribulations. Les créations sont peu nombreuses parmi les hommes : combien sont aux armées et n'en reviendront pas ? Cependant, le Vén. *Père Coudrin*, après avoir couru sous la Terreur les multiples aventures de « Marche-à-terre », songe à remercier Jésus et Marie de l'avoir protégé en leur créant une nouvelle garde de prière : quand il a rencontré, sortie des prisons révolutionnaires, Henriette-Aymer de la Chevalerie, leur double ferveur fait naître, la nuit de Noël 1800, la double *Congrégation des Sacrés Cœurs*, vouée à l'adoration du Saint-Sacrement, qui, bientôt installée à Paris, près du cimetière où reposent mille trois cent-six victimes guillotinées à la barrière du Trône, deviendra célèbre sous le nom de *Picpus*. Maisons contemplatives, écoles, séminaires, demain missions, de cette fondation vivante les réalisations picpuciennes se multiplieront. Moins célèbre peut-être, mais non moins admirable, de la rencontre spirituelle entre *saint André-Hubert Fournet* et Elisabeth Bichier des Ages, naît aussi (1807) l'institut des filles de la Croix, dites aussi *Sœurs de Saint-André de la Puye*, du nom du lieu où elles s'installeront sous la Restauration ; elles veulent, elles, « soulager les pauvres, instruire les ignorants ». C'est à l'instruction aussi, mais plutôt à celle des filles des classes dirigeantes, — et dans la spiritualité de saint Ignace, — que va se consacrer un institut appelé à un très grand avenir : *Les Dames du Sacré-Cœur*, qu'a fondées en 1800 l'étonnante Mère *Sainte Sophie Barat*, modèle d'intelligence, de puissance créatrice et de sagesse. Enseignantes aussi, disciples celles-là de saint Jean-Baptiste de la Salle, les filles de cette petite Normande de Barfleur, *Julie Postel*, qui a si vaillamment caché le Saint-Sacrement durant la Terreur et a, en 1807, groupé autour d'elle, à Cherbourg, quelques autres, aussi courageuses qu'elle : ce sont les *Pauvres filles de la Miséricorde*, qu'on connaîtra sous le nom de *Sœurs de la Miséricorde de Saint-Sauveur-le-Vicomte* lorsque Sœur Marie-Madeleine aura relevé les ruines de cette abbaye. La même année, une fille de Bourgogne, après avoir reçu les conseils de Dom de Lestrange, fonde elle aussi une société d'enseignantes, les *Sœurs de Saint-Joseph de Cluny*,

[9] Ses bottes elles-mêmes étaient gelées et adhéraient à la chair. Ce fut le Prieur qui réussit à inciser le cuir sans blesser les jambes.

[10] Jusqu'en 1809, où il leur reproche « d'être pour les Anglais » et les supprime.

qui bientôt vont se lancer à plein dans l'œuvre des Missions lointaines : c'est la *Mère Bienh. Anne-Marie Javouhey* dont le roi Louis-Philippe dira un jour : « C'est un grand homme » [11]. Quelle animation ! Et encore faudrait-il évoquer toutes les œuvres, toutes les fondations qui se préparent durant l'Empire et écloront tout de suite après la chute : c'est alors que Louise de Bourbon-Condé, tante du duc d'Enghien, médite la fondation des Bénédictines de Saint-Louis du Temple ; que sainte Emilie de Rodat se prépare à ouvrir ses écoles , que l'abbé Chaminade, à Bordeaux, groupe autour de lui une sorte de paroisse ambulante, et n'aura que peu à faire pour que deux de ses disciples, en 1816, créent deux instituts : Adèle de Trenquelléon, les Filles de Marie d'Agen, et le Père Lalanne, la Société de Marie ou Marianistes... Maristes, Oblats de Marie-Immaculée, Petits frères de Marie, combien de fondations sont prêtes à se faire quand Napoléon tombera !

Ainsi, malgré la sujétion où il la maintient, malgré la précarité de la situation où demeurent les Ordres religieux, l'Eglise connaît-elle, sous Napoléon, un extraordinaire réveil [12]. Jusqu'où se produit-il dans les âmes ? Il est extrêmement difficile de le dire. Les travaux de G. Le Bras et ses précises statistiques manquent sur la période : serait-il même possible de les mener à bien ? Les documents sont extrêmement rares. Les doléances des évêques, les rapports de police mêmes indiquent seulement qu'on ne communie pas beaucoup, pas assez. Pourtant, on va beaucoup à la messe. Mais une question se pose, — elle se pose toujours, mais davantage dans les périodes où le conformisme joue en faveur de la religion : dans quelle mesure la pratique, l'assistance aux offices, dénotent-elles de vrais progrès de la foi ? « A Paris, plus encore que dans le reste de la France, dit Grégoire dans ses *Mémoires* [13], il y a du culte, mais bien peu de religion » ; mais Grégoire, on le sait, est un janséniste... Un témoin qui, en 1815, parlera sans aucune indulgence de l'ère napoléonienne, Picot, l'auteur des *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, est plus optimiste : « On ne peut se dissimuler que le Concordat ait été pour un assez grand nombre l'époque et l'occasion d'un retour sincère à la religion... Les Instructions des Ministres du Culte, l'administration des sacrements et l'assistance aux prières publiques, rappelèrent peu à peu beaucoup de fidèles à la religion » [14].

Ce qui est certain, c'est qu'on voit alors apparaître une élite catholique nouvelle, ancêtre de celle qui, jusqu'à nos jours, jouera un rôle considérable dans l'histoire de l'Eglise, un jeune laïcat dont le XVIII^e^ siècle n'avait guère eu l'idée. A la fête de la Sainte Couronne d'épines, en 1806, quand les Chanoines de Notre-Dame voient communier un groupe de jeunes gens, ils se regardent stupéfaits, et se disent l'un à l'autre : « D'où viennent-ils donc ? d'où viennent-ils donc ? »

C'est cette élite nouvelle qui se presse aux sermons des grands prédicateurs : les abbés Fournier et de Boulogne, Mgr Duvoisin, évêque de Nantes, et surtout *Frayssinous*. Celui-ci inaugure aux Carmes des « conférences » sur des matières religieuses : elles ont tant de succès qu'il doit, en 1807, les donner à Saint-Sulpice, où se pressent quatre mille jeunes gens des Ecoles, mêlés à des adultes considérables, professeurs, hommes de lettres, évêques même : la police impériale ne tarde pas à s'en inquiéter. C'est cette élite encore qui se groupe sous la direction de Bertier de Sauvigny dans une sorte de contre franc-maçonnerie catholique, qu'on appellera, plus tard, *la Congrégation* [15]. Un mouvement prolonge la Société du Cœur de Jésus fondée dans la clandestinité par le P. de Clorivière. Un autre, à Paris, est né autour du P. Delpuits, ancien jésuite, et de six étudiants : il compte bientôt parmi ses jeunes adeptes Laënnec, Cauchy, Mathieu de Montmorency, Alexis de Noailles, Charles de Forbin-Janson : tous ont pour but de restaurer le catholicisme en proclamant leur foi, et l'on voit l'un d'eux, le futur abbé Teysseyre, escorter le Saint-Sacrement en grand uniforme de polytechnicien. A Bordeaux, une Congrégation se forme autour du Père Chaminade, apôtre de la Sainte Vierge. A Lyon, c'est, assez secrète, une résurgence des A. A. de l'Ancien régime [16], peut-être même de la Compagnie du Saint Sacrement.

Toute cette agitation n'est d'ailleurs pas sans rendre sourcilleux Fouché et sa police, surtout quand, prenant parti pour le Pape dans le grand conflit, les jeunes de la Congrégation travailleront

[11] Sous le même patronage de saint Joseph, d'autres Congrégations distinctes existaient, depuis le XVII^e^ siècle, la première née au Puy autour du P. Medaille en 1650 : on en comptait une trentaine. Elles reprirent vie après la tourmente révolutionnaire. Le cardinal Fesch protégea spécialement celle de Lyon, et, filiale de celle-ci, fit fonder en 1812 celle de Chambéry. D'autres suivirent : on arriva au chiffre (assez surprenant...) de 61 Congrégations indépendantes de Sœurs de Saint-Joseph. Toutes sont hospitalières et enseignantes.

[12] Il faut ajouter que des signes de ce réveil s'observent aussi dans le reste de l'Europe, aussi bien dans celle qu'occupent les armées napoléoniennes, que dans celle qui demeure hors de sa prise. Dans diverses parties du « Grand Empire » l'action du Maître s'exerce, comme en France, en un sens favorable à la renaissance religieuse ; par exemple en Allemagne où il encourage les congrégations enseignantes, les Ursulines ou surtout les Dames anglaises, filles de Mary Ward, dont le centre de Mayence, devint considérable. Mais le réveil spirituel est aussi bien souvent associé à des tendances hostiles à l'occupant français. En Allemagne, par exemple le Cercle de Münster, groupé autour de la Princesse Gallitzine, celui de Landshut mené par un saint prêtre, Sailer, en réveillant l'âme allemande, la pousseront à l'action. En Espagne, la résistance à l'invasion française sera aussi l'occasion d'une prise de conscience religieuse plus profonde chez les meilleurs. En Italie, Bruno Lanteri, avec les groupes d'*Amicizia cristiana*, fondés par son maître le Père Diesbach, et ses amis des *Confréries del divino amore*, s'oppose aux éléments jansénisto-régalistes que le régime napoléonien n'a que trop tendance à utiliser. Ailleurs encore, le renouveau est à la fois la suite du réveil de la fin du XVIII^e^ siècle et une réaction contre les erreurs philosophiques dont la Révolution française a montré les conséquences désastreuses, par exemple en Autriche où travaille si bien saint Clément Hofbauer.

[13] II, p. 425, cf. sur la pratique religieuse : De Lanzac de Laborie, *Paris sous Napoléon*, t. IV, chap. III.

[14] Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* (1815), III, p. 426 (cité par Latreille III, p. 131).

[15] Cf. le livre de l'abbé de Bertier de Sauvigny sur *la Congrégation*. — Le terme de congrégation sera utilisé après 1815 : sous l'Empire il s'agit de mouvements différents, ayant le même but, agissant parallèlement, mais non encore centralisés.

[16] Voir *L'Eglise des Temps classiques*, p. 21.

en secret contre l'Empereur excommunié. « Cabale d'enfants de chœur », ricane Napoléon qui fait dissoudre, dès 1809, les associations pieuses, les inoffensifs groupements des « Enfants de Marie » ! Mais elles dureront plus que lui.

Tout cela donne une impression de vitalité évidente. Que ce renouveau cependant ait des limites, il n'est pas douteux. La bourgeoisie est encore philosophe, voltairienne ; les « idéologues » tiennent toujours l'Académie française, avec Volney, Marie-Joseph Chénier, l'Académie des Sciences avec La place, une partie de l'enseignement supérieur avec Laromiguière, nombre de sociétés savantes, et même certains organes de presse, comme le *Journal de l'Empire*. La Cour même, et plus encore l'Armée, demeurent foncièrement irréligieuses, et la haute administration le sera d'autant plus que le conflit entre le régime et le Saint-Siège se fera plus violent. L'Eglise est loin, très loin d'avoir gagné la partie.

Il n'en reste pas moins qu'une transformation s'est amorcée, que des habitudes nouvelles se prennent. Le changement s'observe dans les mœurs : à la licence qui avait marqué la fin du Directoire, un régime d'ordre moral succède. Portalis n'a-t-il pas déclaré que « les progrès de l'immoralité et de l'irréligion menacent l'Etat » ? En certains départements, des préfets zélés réglementent les bals et les débits de boissons. La mode elle-même s'en mêle. Les femmes cessent de s'habiller — ...de se déshabiller... — à l'antique, pour s'enfermer la gorge dans des cols baleinés. Porter un chapelet en guise de collier est élégant. Manquer la messe, dans certains mieux, devient, — Portalis le note, — manquer aux convenances. A Noël, a Pâques, les églises sont pleines ; les quêteuses sont des femmes du monde, telle M^me^ Delarue, épouse d'un célèbre banquier, qui quête à Saint-Roch, escortée d'un comte russe, suivie de deux valets de pied, la traîne de sa robe portée par un somptueux nègre ; cela se passe à Paris, à Pâques de 1803... Qu'on pense à ce qui s'y passait dix ans plus tôt et l'on comprendra que, même aux pires moments de leur combat, Pie VII ait toujours gardé une sorte de tendre gratitude pour celui qui avait permis un tel changement.

DANIEL-ROPS
de l'Académie française.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

A PROPOS DU MARTYRE

Un lecteur nous pose quelques questions au sujet du martyre. Nous aurions pu le renvoyer purement et simplement aux articles de l'*Ami* qu'il connaît, puisqu'il les cite. Quelques points de détail peuvent cependant appeler des explications subsidiaires. Aussi est-il préférable de revenir brièvement aux principes qui dominent le problème, en y ajoutant les considérations particulières qu'appellent les consultations proposées.

I. — Un principe général, formulé dans l'*Ami* (1924, p. 163-64, 1950, p. 28) est celui-ci : Dans la notion du martyre, il faut distinguer le point de vue strictement *théologique* et le point de vue *apologétique*. Sous ce dernier aspect, le martyre est étudié comme un acte héroïque de la vertu de force, inspirée par la charité. Au point de vue strictement théologique, le martyre est considéré simplement comme moyen de justification, aussi bien pour les enfants que pour les adultes :

> Le martyre, considéré sous son aspect purement théologique, diffère formellement du martyre considéré sous son aspect philosophique (apologétique). On ne peut même pas dire qu'il y ait entre ces deux martyres identité matérielle, en ce sens du moins que, théologiquement parlant, il y a beaucoup de morts qui méritent le nom de martyres et qui, philosophiquement considérées, ne sont nullement des martyres (Billot, *De sacramentis*, I, p. 241, note).

Cette distinction fondamentale permettra peut-être de dissiper une confusion possible de notre consultant :

> L'*Ami*, écrit-il, en 1924, p. 164 en note, affirme avec Suarez et S. François de Sales qu'on peut subir le martyre avec fruit sans avoir la charité parfaite, avec la simple attrition de ses fautes graves. Il cite aussi S. Thomas. Cependant un texte du Docteur angélique (III^a^, q. 66, a. 12, ad 2) semble affirmer le contraire : *Effusio sanguinis non habet rationem baptismi, si sit sine caritate* ; texte sur lequel s'appuie S. Alphonse (*De baptismo*, n° 98) pour exiger, lui aussi, l'amour parfait de Dieu.

La difficulté sous-jacente à ce texte, en ce qui concerne le martyre subi sans la charité parfaite, ne semble pas avoir beaucoup retenu l'attention des commentateurs. Nous avons consulté en vain l'article *Martyre* du *D.T.C.* ; dans la 1^re^ édition de la *Somme théologique* (édition du Cerf), *Baptême et Confirmation*, le P. Boulanger, O. P., note 24, présente une exposition assez confuse du sujet, exposition passée totalement sous silence dans la récente 2^e^ édition. Dans le commentaire sur la vertu de force (P. Folghera), on peut lire une brève note pour rappeler que « chez un individu donné, le martyre est le plus parfait des actes de charité ». Force nous est donc de revenir à notre article publié dans l'*Ami* en 1922, p. 776-78. En nous inspirant des explications alors formulées, nous pouvons résumer ainsi notre sentiment :

Dans le texte extrait de la *Somme*, III^a^, q. 66, a. 12, ad 2, S. Thomas parle vraisemblablement du martyre en tant que commandé par la vertu de force sous l'influence de la charité parfaite. C'est à ce titre, en effet, qu'il établit la comparaison entre les trois baptêmes qu'il a distingués dans l'article précédent : baptême d'eau, de sang et d'Esprit. De ce dernier baptême, il écrit :

> On peut recevoir directement du Saint-Esprit ce que le Saint-Esprit donne à l'ordinaire par le sacrement ou par le baptême de sang : c'est lorsque, mû par lui, notre cœur croit en Dieu, l'aime et se repent de ses péchés. De là vient que cette sanctification s'appelle aussi « baptême de pénitence ».

Dans l'art. 12, il demande « de ces trois baptêmes, celui du sang est-il le principal ? » Et,

ayant conclu que le baptême de sang est le meilleur, il expose que « répandre son sang n'équivaut au baptême qu'en ceux qui ont la charité. C'est dire que le baptême de sang implique le baptême d'Esprit ; mais comme la réciproque n'est pas vraie, il reste que le premier est le meilleur » [1].

* *

C'est là l'aspect héroïque du martyre, l'aspect qui permet d'en faire un argument d'apologétique. Mais S. Thomas n'élimine pas pour autant l'aspect strictement théologique, où la charité parfaite ne commande pas nécessairement le sacrifice de la vie pour un motif surnaturel.

Une œuvre vertueuse peut présenter deux aspects : ce qui est fait, la façon de le faire. Il peut ainsi arriver qu'un acte réalisé en raison d'une vertu parfaite puisse être également le fait d'une vertu moindre ou même soit produit en l'absence de toute vertu. Ainsi un acte de justice est possible à l'homme dépourvu de justice. Quant à la façon de faire une œuvre vertueuse, celui qui n'est nullement vertueux ne peut évidemment la faire comme celui qui possède la vertu ; celui qui agit avec une vertu inférieure ne peut rivaliser avec celui qui possède une vertu parfaite. Celui-ci, en effet, agit facilement, avec promptitude et délectation ; chose impossible à celui qui ne possède qu'une vertu moindre et surtout à celui qui n'est nullement vertueux.

Appliquons ces considérations au martyre : s'offrir au martyre, ou même subir le martyre, est possible non seulement à celui qui possède une charité parfaite, mais aussi à celui qui ne possède pas la charité. L'apôtre n'a-t-il pas dit : « Supposé que je livre mon corps pour être brûlé, mais que je n'aie pas la charité, je n'en ai aucun profit » [2]. Seule la charité parfaite peut, en face du martyre, avoir empressement et délectation : ce fut le cas de S. Laurent et de S. Vincent qui, dans leurs tourments, manifestaient leur joie. La charité imparfaite et à plus forte raison l'absence de charité ne peut avoir pareille attitude. (*Quodlibet*, IV, art. 19).

Dans ce texte, comme dans ceux de la *Somme* (baptême et vertu de force), S. Thomas part toujours de la notion du martyre, acte héroïque de force commandé par la charité : ce point de vue toujours dominant entraîne fatalement un peu d'obscurité sur la notion strictement théologique du martyre. Et c'est peut-être ce qui embarrasse les commentateurs. Toutefois, une chose est certaine et le texte du *Quodlibet* en fait foi, saint Thomas conçoit un martyre qui peut être inspiré par une charité inférieure ou même nullement par la charité. Comment alors peut-on éviter la contradiction, relevée par notre correspondant, avec l'affirmation de la Somme : *effusio sanguinis non habet rationem baptismi si sit sine caritate ?* Dans sa note 24, le P. Boulanger rappelle le cas, non chimérique, « de gens de qui la conscience est en mauvais état par le fait du péché originel ou du péché actuel ». Le martyre, par eux subi, opère comme opérerait en pareil cas le baptême et la pénitence. Le martyre des petits enfants ne devient plus ainsi un cas exceptionnel ; ces enfants sont justifiés sans aucune action de leur part. Mais le martyre,

disons-nous après Notre-Seigneur, est le signe de la plus ardente charité. Cela est vrai dans l'un et l'autre cas : signe de la charité qui l'inspire et l'anime, si le patient est justifié avant de mourir ; — signe de la charité vers laquelle il conduit, comme le baptême l'est de la grâce qu'il confère, si c'est la mort elle-même qui apporte cette charité et cette grâce. (*Op. cit.*, p. 322).

S. Alphonse, cité par notre correspondant, est-il vraiment opposé à cette solution ? Nous ne le pensons pas, car il admet qu'on puisse subir le martyre sans avoir la charité parfaite : *neque martyrium subire importat semper caritatem perfectam habere ; nam posset quis velle potius mori quam peccatum novum committere, propter metum inferni.* Pour lui, la charité parfaite ne serait donc, comme l'explique le Père Boulanger, que l'*effet* de ce martyre [3].

* *

II. — Mais une autre difficulté surgit dans l'esprit de notre consultant :

L'*Ami* (1950, p. 28-29) explique qu'un prêtre ou un laïc tué par surprise (donc aussi bien en plein sommeil) sans avoir pu faire le moindre acte de foi en mourant et uniquement en raison de la haine portée par l'assassin à la religion chrétienne, serait martyr au point de vue théologique.

Une acceptation « interprétative » — comme pour le baptême — peut donc suffire pour le martyre *coram Deo ?*

Peut-on dire que le désir, au moins implicite, qu'a tout chrétien de mourir au mieux de son salut — et donc que la foi — implique, le cas échéant, l'acceptation d'une mort violente pour la religion ?

[1] Trad. du P. Boulanger. Voici le texte de saint Thomas : « Dicendum quod effusio sanguinis non habet rationem baptismi si sit sine caritate. Ex quo patet quod baptismus sanguinis includit baptismum flaminis et non e converso. Unde ex hoc probatur perfectior. »

[2] Dans son commentaire, le P. Allo interprète ainsi la pensée de S. Paul : « Quoique le supplice du feu ne fût pas très usité à cette époque, Paul a pu penser aux Trois Enfants dans la fournaise (Dan., III, cf. I Macc., II, 59) ou aux martyrs juifs de la persécution d'Antiochus (II Macc., VII). Il se peut aussi qu'il ait pensé à ces bravades de détachement et d'héroïsme, très admirées des stoïciens comme exemples de force d'âme, qu'on prêtait à des gymnosophistes indiens, comme à ce Calanos qui, d'après Cicéron (*Tusc.*, II, 2) et Strabon (XV), se brûla devant Alexandre, et à tel autre qui, d'après le même Strabon et Nicolas de Damas, l'aurait imité en pleine Athènes sous le règne d'Auguste, comme devait le faire le « Proteas Peregrinus » de Lucien.

Cet appel à l'exemple des bravades stoïciennes de détachement et d'héroïsme fait mieux comprendre la réflexion du P. Cornély (voir *Ami*, 1922, p. 778) : « Toute difficulté s'évanouit, dit-il, si nous voulons bien reconnaître que l'apôtre ne parle pas ici de la mort endurée à cause de la foi chrétienne. On ne trouve, en effet, chez S. Paul, pas la moindre indication qu'il s'agisse ici du martyre proprement dit. Les hommes peuvent s'exposer à la mort pour bien des causes, même non mauvaises. »

Le commentaire de S. Thomas (voir *Ami*, 1922, p. 778) envisageant le « martyre » et les œuvres excellentes énumérées par S. Paul, en un homme qui garderait la volonté de pécher mortellement, ou se laisserait guider uniquement par un motif de vaine gloire, semble bien n'être qu'une hypothèse que S. Paul n'avait pas envisagée.

Nous avons déjà affirmé qu'une telle hypothèse, dans le cas d'un martyre véritable au point de vue strictement théologique, n'est pas concevable. Et nous allons le redire.

[3] C'est aussi la solution de Billot, *op. cit.*, p. 252, 4e objection.

S. Alphonse cependant (l. VII, *de baptismo,* n. 95 à 102) et d'autres théologiens, demandent l'acceptation au moins habituelle : « *In adultis requiritur acceptatio martyrii, saltem habitualis, ex motivo supernaturali.* »

Nous ne voyons pas où gît ici la difficulté. Notre consultant n'a certainement pas lu avec attention notre texte, qui le renvoyait d'ailleurs à un article plus ancien (1922, p. 776-779), dont nous rappelions la conclusion, en insistant sur le mot « volonté habituelle » qui montre notre accord fondamental avec S. Alphonse :

La mort, infligée pour un motif chrétien et acceptée en connaissance de cause *au moins d'une volonté habituelle* (et nous avions ajouté : songez quelle latitude d'interprétation nous laisse ce mot) — et même chez les enfants cette condition n'est pas requise — constitue un véritable martyre. Or le martyre justifie *quasi ex opere operato,* c'est-à-dire sous la seule condition que le sujet, bénéficiaire de la grâce du martyre, n'apportera pas à la grâce l'obstacle d'une volonté attachée au péché mortel. (C'était, on l'a vu plus haut, l'interprétation de S. Thomas (simple hypothèse) de I Cor., XIII, 3). Serait-il possible d'admettre qu'un vrai martyre se vérifiât dans ses conditions objectives, et que son effet fût subjectivement empêché par la mauvaise disposition, actuelle ou habituelle, de celui qui le subit ? Les théologiens soutiennent ordinairement l'opinion négative : *Pie credendum est quod divina providentia non permittet verum esse martyrium, quin simul adsint dispositiones requisitæ ad fructum* (Billot, *op. cit.*, p. 248, note 1). La disposition requise en ce cas est au moins l'attrition des péchés commis.

Même pour les adultes, le baptême de sang opère la justification de l'âme. Si le martyr devait être obligatoirement en état de grâce au moment où il subit la mort, on ne comprendrait pas cette affirmation dogmatique. On doit donc supposer que le prêtre ou le laïc lâchement assassiné en haine de la foi, avait l'intention *habituelle* de ne pas renier sa foi et regrettait, au moins par l'attrition, ses fautes. Au dernier moment, Dieu ne peut-il lui donner la grâce de ce suprême repentir ?

Aucun texte de S. Alphonse ne contredit ce sentiment. Au n° 97, on peut lire l'affirmation rapportée par notre consultant : « Chez les adultes, est requise la volonté au moins habituelle de subir le martyre. » — Mais nous avons expliqué en quel sens large devait être entendue l'épithèse « habituelle ». Au n° 99, le saint docteur estime que la grâce afférente au martyre est accordée au moment où le patient reçoit le coup pouvant engendrer la mort. En tout cela, rien qui nous contredise ; tout, au contraire, appuie notre sentiment.

**

III. — Une troisième question est posée à propos du martyre :

Comment peut-on expliquer qu'un chrétien mourant pour la foi, — la volonté attachée au péché véniel, — ou qu'un pécheur mourant pour la foi — avec la simple attrition de ses fautes graves — puisse jouir immédiatement de la vue de Dieu ?

L'entrée immédiate de tout martyr au Ciel est-elle plus qu'une opinion commune ?

Notre consultant aurait pu ajouter : « Comment expliquer que des enfants non baptisés, sans aucune participation personnelle, soient totalement sanctifiés par le martyre et honorés à ce titre à la fête des Saints Innocents ? » Ici encore, qu'il soit permis de transcrire une page de Billot :

Le martyre subi pour la cause du Christ, même avant d'avoir reçu le baptême confère tant aux enfants qu'aux adultes une pleine sanctification de l'âme. Il remplace donc le baptême d'eau, s'il arrive que celui qui subit la mort n'a pas encore été justifié dans le bain de la régénération reçu réellement ou en désir.

Ce privilège est contenu dans la promesse générale du Christ, Matth., x, 39 : « Celui qui aura perdu sa vie à cause de moi, la trouvera », oui certes, par la vie éternelle. Et vraiment, celui qui est mis à mort pour la cause du Christ, perd sa vie pour le Christ. Il faut donc que, dans cette perte de la vie, il reçoive la grâce habituelle qui lui remet formellement ses péchés et lui ouvre la vie de la gloire pour l'éternité. — La même doctrine résulte — et même principalement — de la persuasion et de la pratique constante et universelle de l'Eglise. En toute vérité, la loi prescrivant le culte à rendre aux enfants mis à mort par Hérode est une sorte de canonisation équipollente ; et, en matière de canonisation, l'Eglise ne peut faire erreur...

Après avoir rappelé les affirmations des Pères au sujet de la gloire accordée aux martyrs par le seul fait de leur martyre, l'éminent théologien appuie son affirmation sur « la très belle raison » apportée par S. Thomas pour le baptême de désir et pour le baptême de sang :

l'efficacité du baptême d'eau dépend de deux principes : de la passion du Christ comme cause méritoire, du Saint-Esprit comme cause efficiente principale. Or, si l'efficacité du sacrement dépend et de la valeur de la passion du Christ et de la vertu du Saint-Esprit, il n'est pas vrai à l'inverse, que l'efficacité de la passion et la vertu du Saint-Esprit soient dépendantes du sacrement. De là, même en dehors du sacrement réellement reçu, le Saint-Esprit peut éveiller dans le cœur de l'homme un mouvement de pénitence qui soit une disposition prochaine à la justification ; c'est la raison qui nous fait admettre, outre le baptême d'eau, le baptême de désir ou de pénitence. Pareillement la passion du Christ qui, dans le sacrement, est appliquée à l'homme par une représentation symbolique, peut par privilège lui être appliquée en raison d'une réelle imitation de la passion elle-même ; et ainsi, outre le baptême d'eau, nous avons un troisième baptême, celui du sang.

Il ne reste plus qu'à tirer la conclusion. Si les trois baptêmes ont le même effet, toute la question n'est plus que de savoir comment expliquer leur efficacité. On connaît la réponse de la théologie : le baptême d'eau, le sacrement, produit son effet *ex opere operato*, comme l'a défini le concile de Trente. Le baptême de désir agit *ex opere operantis.* Quant au baptême de sang *quasi ex opere operato.*

Or la foi nous oblige à croire que le sacrement de baptême, reçu par un adulte avec les dispositions suffisantes, lui remet non seulement le péché originel et ses péchés personnels, mais encore toute la peine due à ces péchés et, si la mort survenait à cet instant, il lui ouvrirait immédiatement la porte du ciel. Il ne peut en être différemment du baptême de sang. La note théologique « opinion commune » semble insuffisante pour cet effet du martyre. L'Eglise, sans doute, n'a pas donné sur ce point de définition expresse ; mais l'enseignement des Pères et des théologiens est tel qu'il faut considérer cette doctrine comme proche de la foi,

certissima, dit Billot, *ad minus theologice certa*, déclare Hervé. Entendons ici le P. Boulanger :

Le cas peut se concevoir, qui n'a rien de chimérique, de gens de qui la conscience est en mauvais état par le fait du péché originel ou du péché actuel, qui acceptent sincèrement de mourir pour Dieu, mais seulement pour des motifs d'ordre surnaturel, d'ordre inférieur : cette crainte de l'enfer et ce désir du ciel, constitutifs de l'attrition, capables de nous mettre sur la voie de la justification et du salut, mais impuissants à les réaliser tout seuls. Le martyre effectivement subi opérerait alors comme opèrent, en pareils cas, le baptême et la pénitence ; il suppléerait, à cause de sa ressemblance avec la mort du Christ, à l'insuffisance des sentiments et serait, comme les rites sacrés, un instrument, à un titre d'ailleurs plus ou moins large, de justification. De plus, comme le baptême, il effacerait même les peines temporelles et transporterait jusqu'au ciel le médiocre chrétien de tout à l'heure (*op. cit.*, p. 321).

Rappelons que, même s'il s'agissait d'un non chrétien, il est impensable que Dieu n'accorde pas, à qui l'on inflige la mort en haine du Christ, les dispositions requises pour une totale justification.

* *

IV. — Une dernière question taquine notre consultant :

Comment comprendre cette phrase de S. Cyprien (*exhortationes ad martyres*) sur le martyre, phrase qui résume la pensée des Pères : *in gratia majus, in potestate sublimius, in honore pretiosius* (*quam baptisma*). — Comment et en quel sens peut-on dire que « dans le martyre toute la vertu du baptême s'achève » ?

Le texte du *De exhortatione martyrii* ne fait que condenser en trois affirmations impressionnantes la doctrine classique proposée par S. Thomas dans l'article déjà cité, sur le baptême, où il enseigne expressément « la prééminence du baptême de sang ». Deux réflexions du P. Hedde (art. *Martyre*, dans *D.T.C.*, x, 221) illustreront parfaitement la triple sentence de S. Cyprien et la pensée de S. Thomas ; elles formeront une excellente conclusion à cette consultation :

Le martyre est un acte *impéré par la charité* ; c'est elle qui lui donne sa valeur méritoire : « Quand bien même je livrerais mon corps pour qu'il fût livré aux flammes, si je n'avais pas la charité, cela ne me servirait de rien » (I Cor., XIII, 3). C'est ainsi que le martyre manifeste la charité autant que la force : « Il ne saurait y avoir de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (Jo., XV, 13)...

Le martyre est un acte de *la plus haute perfection*. Il ne le serait pas si on considérait seulement la vertu de force dont il émane, car le martyre, considéré comme l'acceptation obligée de la mort, n'est pas le plus parfait des actes de vertu (souffrir la mort n'est une chose louable que par le but ou le bien qu'on se propose). Mais il le devient si on considère le motif premier qui le détermine, la charité, « lien de la perfection » (Col., III, 14). Il manifeste le plus haut degré de charité en sacrifiant le plus grand des biens, la vie, et en acceptant le plus redoutable des maux, la mort, accompagnée de supplices, dont l'aspect suffit à réprimer les instincts les plus impétueux chez les animaux eux-mêmes. (Cf. S. Augustin, *Liber LXXXIII quæst.*, q 36 ; *P. L.*, XL, 25).

Mais ici, on le constate, il s'agit du martyre considéré surtout au point de vue apologétique.

A. MICHEL.

A PROPOS D'ERECTION DE PAROISSES NOUVELLES

1° une église spéciale est-elle nécessaire ?
2° ces paroisses sont-elles inamovibles ?

Q. — Dans notre diocèse, comme dans beaucoup d'autres, de nouvelles paroisses doivent être créées. Mais il arrive souvent que les besoins spirituels des populations devancent les moyens dont on dispose pour les satisfaire. De là des expédients ou des moyens de fortune mis en œuvre, en attendant des solutions définitives. Il semble cependant que le bien des âmes et la bonne organisation du ministère exigeraient que les paroisses soient délimitées et érigées *au plus tôt*. Souvent cette érection est différée parce que la future paroisse ne dispose pas encore d'un lieu de culte qui lui appartienne *en propre* et de façon définitive.

1° Est-il possible de faire l'érection canonique, alors que la future paroisse n'a encore à sa disposition qu'un lieu de culte d'emprunt, soit en location, ou mis à sa disposition gracieusement par des particuliers (oratoire privé, simple local ou abri provisoire) ? Ou faut-il attendre que soit trouvé ou construit un édifice cultuel *appartenant à la paroisse*, sous le couvert de l'Association diocésaine ou de tout autre moyen de possession légale ?

2° La nouvelle paroisse érigée jouira-t-elle de l'inamovibilité ou sera-t-elle amovible comme le sont la plupart des paroisses en France ? A qui appartient-il d'en décider ?

R. — I. Aux termes du canon 216, quatre éléments sont *normalement* nécessaires pour constituer une paroisse, à savoir : un territoire distinct, une église particulière (*peculiaris ecclesia*), un peuple déterminé et un propre « recteur » comme pasteur des âmes. Nous disons bien : *normalement*, car le Code prévoit expressément l'érection de paroisses non plus « territoriales », mais « personnelles », composées de fidèles d'une même langue, d'un même rite, ou d'une même nationalité, — sans parler des paroisses « familiales » (*familiares*) qui grouperaient des familles royales ou certaines familles déterminées, ou encore certaines catégories sociales, par ex. des paroisses de militaires. Mais de telles paroisses ne peuvent être constituées sans un indult spécial du Saint-Siège (can. 216, § 4) [1].

Quant à l'*église* — c'est-à-dire au lieu de culte « mis à la disposition de tous les fidèles », can. 1161, — la norme est que chaque paroisse ait la sienne propre. Qu'une seule et même église serve pour deux ou plusieurs paroisses, c'est une situation qui peut être tolérée dans les pays de missions, mais qui ne se rencontre dans les diocèses canoniquement érigés qu'à titre d'exception et habituellement pour un temps : par exemple s'il s'agit de paroisses nouvellement constituées ou encore de paroisses anciennes dont l'église a été détruite ou endommagée par un cataclysme.

On notera, toutefois, que les textes législatifs (can. 216 et C.I.C. 26 sept. 1921) ou de jurisprudence (S. C. du Concile, 12 juin 1917 et 9 février 1918) en qualifiant l'église paroissiale de « parti-

[1] Et la Commission d'interprétation a précisé, le 20 mai 1923, que cette autorisation pontificale était nécessaire, même si la langue parlée par le groupement à ériger en paroisse était l'une des langues officielles de la nation, et même si un territoire déterminé était assigné à la nouvelle paroisse (*Acta*, XVI, p. 113).

culière », « propre » (*peculiaris, propria*) ne veulent indiquer autre chose qu'une norme habituelle selon laquelle chaque paroisse doit avoir *son* église propre (tout comme elle a aussi *son* propre curé : un curé pour une paroisse et une paroisse pour un curé). Cependant il n'est pas dit :

a) qu'il n'est pas possible de concevoir une paroisse *sans* qu'elle ait son église à elle et à elle seule (les circonstances obligent parfois à n'avoir qu'un seul et même lieu de culte utilisé par deux paroisses, au moins pour certaines cérémonies) ;

b) ni que l'église ou le lieu de culte *doive nécessairement être la propriété* de la paroisse (propriété « canonique », quel que soit le mode de possession « légale », utilisé en regard de la loi civile).

Il suffit donc, pratiquement, — pour qu'une église soit « particulière », « propre » à telle paroisse, — que celle-ci en ait la *libre disposition* et l'*usage exclusif* (en dehors des cas exceptionnels ou cet usage devrait être partagé au moins temporairement avec une autre paroisse). *En fait*, chacun sait qu'en France toutes les églises paroissiales, (à quelques exceptions près), qui existaient avant la Séparation (1905) sont devenues et demeurent légalement la *propriété* (légale) des communes ou d'autres collectivités civiles. L'autorité ecclésiastique a dû tolérer (faute de pouvoir faire autrement) cet état de choses et les paroisses s'en sont accommodées depuis plus d'un demi-siècle [2]. Et nul ne songe à édifier d'autres lieux de culte qui seraient la *propriété* de la paroisse...

Ce qui importe, nous semble-t-il, dans ce cas, — et dans d'autres cas analogues, — c'est que la paroisse ait *l'usage assuré* d'un lieu de culte qui serve d'église. Pour les églises confisquées lors de la Séparation (1905), cet usage a été consacré par la loi du 2 janvier 1907 comme un *droit* ; et ce droit a été confirmé et même élargi par des lois subséquentes aussi bien que par des décisions de la jurisprudence civile française.

En conséquence, le fait que le lieu de culte, mis (provisoirement) à la disposition des fidèles, n'est pas la « propriété » de la paroisse ne nous semble pas un obstacle à l'érection canonique de celle-ci, si le bien des âmes et une meilleure adaptation du ministère pastoral l'exigent. Il suffira que l'*usage* de ce lieu de culte (qu'il s'agisse d'un oratoire privé, propriété d'un particulier, ou d'un local loué ou mis gracieusement à la disposition du clergé et des fidèles) soit *assuré de façon stable*. Nous ne disons pas de façon « perpétuelle » ou « définitive », attendu qu'il ne s'agit que d'une situation « transitoire », qui doit prendre fin avec la construction de l'église, — construction qu'il ne faut jamais perdre de vue, pour la réaliser dès qu'elle sera possible.

Est-il *nécessaire* — au point de vue canonique, — que ce droit d'usage soit reconnu et consacré par un *acte* officiel ? — Ce serait assurément une précaution de prudence, surtout si la situation risque de se prolonger quelque temps. Un *écrit* (même sous seing privé) pourra suffire dans le cas ou l'immeuble est mis gracieusement à la disposition de la paroisse (à fonder...) par un bienfaiteur. Encore faudra-t-il veiller à ce que ses héritiers éventuels ne risquent pas de réclamer et reprendre la jouissance du dit immeuble... Si ce risque existe, mieux vaudra donner à cet écrit une forme officielle qui lui donne force légale. Un bail de location (à long terme si c'est nécessaire), dûment enregistré avec toutes les clauses de droit, assurera dans les autres cas un usage stable et paisible, suffisant pour qu'il soit possible de dire que la paroisse a « son » église.

II. — Quant à la *qualité* de la paroisse nouvelle ainsi érigée, le Code, — dont les préférences sont manifestement dans le sens de l'*inamovibilité* — décrète ce qui suit : « Que les paroisses nouvellement érigées *soient inamovibles* [3], à moins que l'évêque, en raison de circonstances spéciales de lieux et de personnes, ne décide, dans sa prudence et après avoir entendu son chapitre, que l'amovibilité est préférable » (can. 454, § 3).

C'est donc, dans la discipline inaugurée par le Code, une *norme* que les paroisses érigées après 1918 soient (*sint*) inamovibles. Cependant le législateur a prévu des exceptions à cette règle, eu égard à des situations particulières. Ces « circonstances » peuvent provenir des conditions *locales* dans lesquelles doit s'exercer le ministère paroissial : pénurie de clergé diocésain, nombre considérable de paroisses inamovibles existantes (par ex. en vertu d'une coutume), mobilité des populations qui exige des fréquents changements des curés, etc. Il peut y avoir aussi des circonstances qui tiennent aux « personnes » : par ex. majorité du clergé régulier dans le diocèse en raison de la

[2] On peut remarquer que ce qui fut considéré, il y a cinquante ans, comme un désastre pour l'Eglise de France (le vol de tous ses édifices cultuels) n'est plus regardé aujourd'hui d'un même œil par les actuels curés, surtout des petites paroisses. Sans doute, en regard du *droit*, une usurpation demeure une usurpation, et il reste *vrai*, autant que *souhaitable*, que la paroisse ait non seulement l'*usage* de son église, mais encore la *propriété*, afin de pouvoir l'organiser, la transformer ou l'adapter selon les nécessités ou l'utilité du culte public. Cependant, *pratiquement*, grâce aux dispositions légales prises en 1907 et 1908, grâce aussi à la tolérance et même à la bienveillance des municipalités, qui non seulement paient les impôts et l'assurance de ce bâtiment « communal », mais encore prennent, en tout ou en partie, la charge des réparations et de l'entretien, — *au moins* pour le gros œuvre et l'extérieur de l'édifice — la situation de ces paroisses n'est pas la pire qu'on puisse imaginer.

Très souvent, en effet, la paroisse se trouve, en fait, déchargée de dépenses qui dépasseraient ordinairement ses moyens financiers, — tout en gardant l'usage exclusif de l'immeuble. Le « classement » de l'église comme monument historique ou artistique, procure encore d'autres avantages, — à côté de « servitudes » non négligeables.

Mais il faut croire que les avantages (dans les deux cas) l'emportent sur les inconvénients, puisque nombre de curés non seulement acceptent, mais « sollicitent » parfois le « classement » de leur église. Et beaucoup d'autres, — dont les églises sont la propriété de la paroisse, — *souhaiteraient*, surtout dans les villages qui se dépeuplent ou sont dépourvus de ressources, voir cette propriété passer à la commune, vu que le budget paroissial est incapable de faire face à l'entretien ou aux réparations nécessaires.

Inutile de dire que ce souhait est pour de multiples raisons... tout à fait *irréalisable*.

[3] C'était déjà la tendance manifestée au concile de Trente et consignée dans ses canons (Session VII, *de ref*, c. 7 ; sess. XXIV, *de ref.*, c. 13).

pénurie de prêtres séculiers, curés particulièrement attachés à leurs paroisses et acceptant difficilement leur changement (soit en raison des avantages matériels qui leurs sont faits, soit en raison d'un tempérament quelque peu frondeur [4]), *alors que le bien des âmes* exigerait leur déplacement.

Le Code laisse donc l'ultime détermination de la qualité des nouvelles paroisses à la *prudente appréciation de l'évêque*, et aucun texte de jurisprudence n'est venu « urger » le *inamovibiles sint* du canon 454. Il reste que la décision épiscopale se fondera moins sur des considérations de commodité d'administration que sur le motif du bien des âmes tel qu'il ressort des circonstances.

C'est normalement dans l'*acte d'érection* de la paroisse que sera notifiée la résolution de l'Ordinaire de rendre la nouvelle paroisse « amovible ». Cependant, comme un décret formel d'érection n'est pas absolument nécessaire (par exemple pour des paroisses qui n'auraient pas le caractère de véritable bénéfice, C. I. C. 26 septembre 1921) [5], on pourra admetre comme valable, et même licite, une déclaration *orale* de l'évêque faite au moment de l'érection de la paroisse, pourvu qu'on puisse ensuite en faire la preuve juridique. On pourrait même considérer comme suffisante une « déclaration » ou une ordonnance *générale* portant sur toutes les nouvelles paroisses à ériger, si la chose était raisonnable et prudente.

Faut-il en conclure qu'*à défaut* de déclaration semblable (orale ou écrite) formulée au moment de l'érection, la paroisse sera *ipso jure* inamovible ? Il semble que *oui*, puisque c'est la norme établie par le Code. A moins cependant qu'il n'existe en sens contraire une coutume centenaire ou immémoriale ou une concession particulière faite à certaines régions, en vertu de laquelle toutes les paroisses nouvelles sont considérées comme « amovibles ». Encore faudrait-il que l'évêque ait l'intention formelle de *maintenir* cette coutume contraire au Code (can. 5), ainsi qu'il en a la faculté.

Le canon 454, § 3, exige encore que l'évêque, avant de décréter que la nouvelle paroisse sera « amovible », *prenne l'avis de son chapitre* (*audito capitulo*). Il est clair que l'avis donné par le chapitre ne lie par l'évêque, qui reste libre de prendre une décision contraire. Mais certains auteurs se sont demandé si le fait d'avoir *omis* cette consultation préalable entraînerait l'*invalidité* de la décision tendant à rendre la paroisse amovible, de sorte que l'inamovibilité serait acquise de plein droit ?... La réponse à cette question dépend de l'interprétation que l'on donne du canon 105, dont le texte quelque peu ambigu déclare simplement : *satis est ad valide agendum ut* (superior) *illas personas audiat* (qu'il s'agisse des consulteurs, du chapitre, du curé, etc.).

Ce n'est point ici le lieu de faire état de toutes les controverses qui se sont élevées, depuis la promulgation du Code, au sujet du sens à attribuer au texte de ce canon [6]. Tenons-nous en à des conclusions *pratiques :*

a) Vu le nombre et la qualité des auteurs qui admettent la validité des actes accomplis *sans la consultation préalable prévue* par le canon 105 (Vermeersch, Creusen, Vromant, Michiels, Bender, Claeys, etc...) on peut conclure avec certitude qu'on se trouve en face d'une loi « douteuse » (doute de droit). En face de ce doute, il est possible de faire appel aux canons 11 et 15 pour conclure que les actes susdits ne sont pas frappés de nullité.

b) Si vraiment les dits actes devaient être considérés comme nuls, une foule de nominations dans l'Eglise catholique seraient sans valeur canonique ;

[4] Ce défaut de souplesse ou un certain esprit d'indépendance peut, en effet, exister à des degrés divers, dans quelques régions : nous ne songeons ni à le dissimuler, ni à l'excuser. Il ne faudrait cependant pas qu'il soit un prétexte, trop facilement allégué, pour s'affranchir de certaines prescriptions du droit parfois un peu gênantes, mais qui ont leur raison d'être. A n'en pas douter, la stabilité des curés, — et donc leur inamovibilité relative (car pour *aucun d'eux* elle n'est absolue), — est inscrite dans la législation actuelle comme chose souhaitable et favorisant le ministère pastoral. Il est indéniable qu'elle peut créer parfois quelques embarras et parfois des ennuis à l'administration diocésaine (difficultés de déplacement ou de mise à la retraite des curés, nécessité d'engager une procédure canonique contre les récalcitrants, etc.). L'Eglise ne l'ignore pas... Elle maintient cependant le principe, parce qu'elle l'estime bienfaisant. On ne s'en écartera donc pas sans des raisons de poids.

Qu'on se rappelle, — par analogie — la réponse faite par la S. C. du Concile, le 13 novembre 1920, à l'archevêque de Zagreb, qui demandait si la coutume existant dans le pays de nommer les vicaires coopérateurs sans avoir auparavant consulté le curé (*inaudito parocho*), pouvait être conservée, en raison de la pénurie des prêtres et pour faciliter l'administration... La réponse fut la suivante : « Il faut s'en tenir aux dispositions du Code au canon 476, § 3 » (lequel exige que le curé soit préalablement « entendu » pour manifester ses désirs au sujet des qualités du candidat, en fonction des nécessités de la paroisse).

Il faut savoir que, selon la discipline du concile de Trente (session XXI, c. 4, *de ref.*), la nomination du vicaire coopérateur appartenait *au curé*. Mais dans nombre de pays (Belgique, France, Allemagne, etc...) une coutume s'était introduite, — depuis plus de cent ans, — qui avait attribué à l'*évêque seul* le droit de nommer ces vicaires. Le Code canonisa cette coutume, en spécifiant toutefois que le curé devait être préalablement consulté pour donner son avis (*audito parocho*). Et c'est cette clause que le Saint-Siège veut qu'on respecte, en dépit des servitudes ou inconvénients qu'elle comporte.

On a pu objecter, dans le sens contraire, une réponse donnée par la S. C. du Concile, le 8 juin 1927, à l'évêque de Seckau, et lui accordant pratiquement dispense des formalités du canon 476, § 3. Mais il s'agit ici d'une concession *particulière*, dont le texte n'a pas été publié aux *Acta*.

[5] Le président de la Commission d'interprétation a cependant fait remarquer qu'une paroisse est un « bénéfice », même si elle a été érigée sans dot, pourvu qu'on puisse prévoir prudemment qu'elle ne manquera pas du nécessaire (can. 1415, § 3).

[6] Ces controverses, qui semblaient quelque peu assoupies, ont connu un regain de vitalité en ces derniers temps, à la suite de la promulgation du Code de l'Eglise orientale, dont le canon 35 (du titre *De personis*) fait de cette consultation une question de *validité*.

Certains auteurs, comme le P. W. Bertrams, s. j., ont voulu voir dans ce nouveau texte l'expression de la *mens legislatoris* et l'imposer comme règle d'interprétation du canon 105 de l'Eglise latine. (Cfr. *Periodica*, 1959, I, p. 65). Dans le même fascicule de *Periodica*, le P. Bender, o. p., soutient une opinion contraire (de même que dans un article de *Monitor eccl.*, 1959, p. 453). Mgr Lefebvre aboutit à des conclusions analogues à celles de Bertrams, dans *Apollinaris*, 1959, p. 87. Souhaitons qu'une décision authentique du Saint-Siège vienne mettre fin à ces controverses, qui ne sont pas purement spéculatives, puisqu'elles intéressent la *validité* de certains actes.

les actes de juridiction posés par les personnes ainsi nommées ne pourraient être valides qu'en raison de la *suppléance* de la juridiction que l'Eglise accorde, soit en raison de l'erreur commune, soit dans les cas de doute positif et probable (can. 209).

c) Si vraiment la *validité* des actes était en cause, il faudrait en faire remonter la responsabilité jusqu'au législateur lui-même, qui consulté sur ce point (par l'intermédiaire de la Commission officielle d'interprétation) n'a pas donné de réponse depuis 1924 ! Cette supposition apparaît injurieuse pour le législateur...

d) Le canon 25 déclare que la coutume est « le meilleur interprète des lois ». Cela est particulièrement vrai s'il s'agit d'une loi *douteuse*. Mais, même s'il s'agissait d'une coutume *contra legem* (contre une loi claire), une prescription de 40 ans suffirait à lui donner force juridique (can. 27). Or le Code est entré en vigueur en 1918, et nous sommes en 1960... Quarante-deux ans se sont écoulés durant lesquels on peut dire que certaines « consultations » (par ex. du curé pour les nominations du vicaire coopérateur, ou du chapitre en beaucoup de circonstances) ont été, dans des régions entières, à peu près totalement omises... Et cela au vu et au su du législateur, qui, bien que consulté officiellement, *n'a pas réagi*. N'est-ce pas suffisant pour conclure que la coutume a obtenu en sa faveur le « consensus » du législateur ? Il s'agirait ici d'un consentement « tacite », ou tout au moins « légal ».

e) On pourra objecter que le législateur a manifesté son « sentiment » (*mens*) tout récemment, à propos du canon 35 du Code oriental (titre *De personis*). Ce « fait nouveau » empêcherait alors le recours au canon 18, pour interpréter le canon 105 (en cas de loi douteuse ou obscure). Mais il n'ôterait rien à la force des canons 11 et 15, pas plus qu'à la force de la coutume (acquise ou en voie de formation, en face du « silence » du législateur).

En outre, il reste « douteux » (en dépit des raisons non négligeables alléguées en ce sens) que l'on puisse faire d'un texte du Code oriental une « source » d'interprétation « authentique » pour un canon « obscur » du Code latin.

Seul le Saint-Siège apparaît donc qualifié pour trancher le doute et dirimer avec autorité la controverse.

En attendant cette décision :

1° *Ante factum*, si l'évêque veut rendre « amovible » la nouvelle paroisse qu'il érige, il n'omettra pas de « prendre l'avis » du chapitre (*audito capitulo*) — tout en restant *libre* d'agir à l'encontre, s'il le juge sage et prudent.

2° *Post factum*, la paroisse formellement érigée comme *amovible*, sans l'avis du chapitre, conservera cette qualité, jusqu'à décision contraire du Saint-Siège.

A. BRIDE.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Docteur Paul THOBY. — **Le Crucifix, des origines au Concile de Trente. Etude iconographique.** — 288 p. (22 × 28), suivies de 189 planches contenant 393 documents, 6 pl. couleur hors texte, 135 NF. — Nantes, Bellanger, 1960.

De l'avis de tous les historiens, il n'existait au sujet de la Croix du Christ et de ses représentations au cours des siècles, que des études fragmentaires, portant sur certaines régions ou époques, mais pas de travail synthétique et complet tenant compte de l'évolution de l'art. Le présent ouvrage comble cette lacune pour la période qui va des origines au Concile de Trente.

C'est l'œuvre de toute une vie. L'auteur, docteur en médecine, s'y résolut étant encore étudiant, aidé dans ses premiers travaux par son frère prêtre. Sa documentation a utilisé les descriptions des auteurs littéraires parallèlement avec les représentations artistiques, interprétant les uns par les autres et mettant sous les yeux du lecteur des photographies précises et très belles des monuments et objets observés par lui. M. Marcel-Aubert, de l'Institut, qui a écrit la préface de ce livre nous dit : « Il a emprunté ses exemples à toutes les techniques : dessins et miniatures, peintures murales, objets d'orfèvrerie, émaux, bronzes, ivoires, sculptures en marbre, en pierre, en bois, en albâtre, vitraux, étoffes, tapisseries, et dans tous les pays, dans les musées comme dans les collections privées, et il a réussi à se constituer une documentation unique. »

Ouvrage d'art et d'histoire, ce livre deviendra classique. Sa place s'impose dans tous les musées et grandes bibliothèques publiques. Mais les particuliers amateurs tiendront aussi à posséder ce trésor de science et et de beauté, bien capable de nourrir la piété ; et ils seront nombreux, si nous en jugeons par le chiffre supérieur à 250 de ceux qui ont souscrit avant même l'achèvement du travail de l'éditeur, c'est-à-dire avant le 1er janvier 1960.

Voici la distribution des chapitres : 1. La croix et le crucifiement dans l'antiquité ; 2. Des origines à la fin du VIIIe siècle ; 3. IXe-XIe siècles ; 4. L'art de Byzance ; 5. XIIe siècle, suivis des ch. 6-9 correspondant chacun à un siècle, jusqu'au XVIe. — Sur la couverture, reproduction en couleurs du célèbre retable d'Isenheim, actuellement au musée de Colmar, peint par Mathias Grünewald entre 1510 et 1515. Dans la première partie (histoire) de l'ouvrage, plusieurs hors-texte en couleurs, et dessins faisant ressortir les caractéristiques des époques, caractéristiques dont Marcel Aubert a magistralement synthétisé l'évolution dans sa savante préface.

Cet ouvrage mérite l'attention et l'estime mondiales qui lui sont dès maintenant assurées et que garantissent déjà de nombreuses souscriptions venant de tous pays.

Patrice COUSIN, O.S.B. — **Précis d'Histoire monastique.** — In-8 (13 × 21), 600 p. + 7 cartes, 38 NF. — Paris, Bloud et Gay, 1959.

Dom Cousin, érudit bénédictin de la Pierre-qui-Vire, présente ici un manuel très pratique, destiné à renseigner rapidement les étudiants et les professeurs sur l'évolution du monachisme oriental primitif et sur celle du monachisme occidental. Il est dommage que l'auteur ait exclu de son concept « monastique » les ordres

mendiants. Mais son exposé sur le monachisme avant saint Benoît est très clair et très neuf, bien que le rôle de saint Athanase ne soit pas mentionné aux origines du monachisme. Les chapitres consacrés à l'histoire des ordres bénédictins et cisterciens en Occident, et surtout en France, depuis saint Benoît jusqu'à nos jours, sans omettre les Chartreux, se recommandent aussi par leur clarté et leur précision.

L'auteur a voulu « combler l'absence dans l'édition française d'un précis donnant une documentation sérieuse et concise sur tel personnage de la société monastique, sur telle abbaye célèbre, dans l'antiquité, au Moyen Age ou à l'époque moderne ». Et pour suppléer à l'absence d'un atlas commode d'Histoire ecclésiastique, en préparation, il donne sept cartes, avant tout de monastères français.

L'ouvrage contient aussi une très copieuse bibliographie, bibliographie générale en tête du livre et bibliographies spéciales en fin de chaque article. Dans une bibliographie de cette ampleur, on peut toujours regretter certaines lacunes. Mais tel quel, ce « Précis » est une réussite, et il rendra d'immenses services aux étudiants des couvents, des séminaires et des Universités, aux professeurs et aux érudits.

Dom Charles POULET. — **Histoire du Christianisme,** publiée par J. SECHER. Fasc. XXXVII-XXXVIII (1880-1914). — In-4. — Paris, Beauchesne, 1960.

Le fascicule précédent commençait le tome II de l'Epoque contemporaine. Il amorçait l'histoire de l'Eglise de France sous la troisième République. Voici la suite, depuis 1880 jusqu'à la guerre de 1914. Période extrêmement troublée où l'anticléricalisme au pouvoir fait une guerre acharnée à la liberté religieuse et à tout ce qui la représente. C'est l'expulsion des Congrégations religieuses, l'enseignement gratuit obligatoire et laïque. Ce sont d'autres lois sectaires que n'empêchera pas l'effort pacificateur de Léon XIII ni son invitation au Ralliement. On finit par aboutir à la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, malgré le talent et l'éloquence des défenseurs du catholicisme et de la liberté.

Deux chapitres suivent celui-là : un sur la question sociale, l'autre sur la vitalité catholique dans la France contemporaine : lutte contre le laïcisme, presse, prédication, science et philosophie, avec le mouvement néochrétien et les conversions qu'il produit.

La seconde partie du fascicule a pour objet la Renaissance catholique en Angleterre. L'Irlande vient en tête avec l'histoire de ses souffrances et de ses luttes persévérantes pour arriver à l'émancipation catholique ; puis Newmann et le Mouvement d'Oxford, avec un chapitre sur Newmann et Manning, et un autre sur l'évolution anglicane, touchant à la réunion des Eglises, au ritualisme et aux ordinations anglicanes.

La présentation est soignée et abondamment illustrée. L'exposé se développe en des chapitres étoffés, d'une lecture attachante. La documentation est solide, encore qu'on n'ait rien ajouté à la bibliographie préparée par Dom Poulet. Ce fascicule est le dernier du manuscrit laissé par l'auteur. La suite sera assurée par des collaborateurs que lui-même avait pressentis. Nous souhaitons qu'elle ne tarde pas trop.

Tony CATTA. — **Le Père Dujarrié (1767-1838).** — Grand in-8 de 336 p. — Fides, Montréal et Paris, 1960.

Ce volume rédigé avec un soin remarquable, et documenté avec précision, est du plus vif intérêt pour ceux qui veulent se rendre compte de ce que fut la vie d'un curé en paroisse, au lendemain de la Révolution.

Le P. Dujarrié, né en 1767, avait 22 ans en 1789. Il fit cependant ses études ecclésiastiques durant les mauvais jours, fut ordonné prêtre en cachette, à Paris, par l'héroïque évêque de Saint-Papoul, puis donné comme vicaire, dans la clandestinité, au curé de Ruillé-sur-Loir. Après le rétablissement du culte, par le Concordat, il fut nommé desservant de cette même paroisse qu'il connaissait si bien et c'est là qu'il mourut en 1838. On le voit donc aux prises avec toutes les difficultés et tous les problèmes de son temps et rien n'est plus instructif.

A vrai dire, ce bon curé sort de l'ordinaire, en ce que tout en faisant son ministère paroissial, et pour le faire de façon plus efficace, il fut amené à se faire fondateur de congrégations. Il fut, en effet, le fondateur des Sœurs de la Providence, puis des Frères de St-Joseph. Ce furent pour lui des soucis de direction, soucis financiers surtout, soucis pour obtenir les autorisations civiles et ecclésiastiques, pour ses formations. Tout cela nous est raconté par le menu, avec une clarté et un intérêt qui ne fléchissent pas un instant. Et l'on voit finalement l'excellent curé triompher de tous les obstacles et léguer, avant de mourir, ses œuvres en pleine formation à l'un de ses confrères les plus estimés, le P. Basile Moreau, qui fera des frères de Saint-Joseph, sous une règle élargie, les Frères de Sainte-Croix si connus actuellement et dont la Congrégation est prospère, surtout au Canada.

M. Tony Catta et son frère, le chanoine Etienne Catta, nous ont du reste déjà enchantés par la grande vie du P. Basile Moreau, en trois volumes considérables, dont nous avons rendu compte. En somme, cette vie du Père Dujarrié peut être regardée comme préliminaire à celle du P. Basile Moreau. On a ainsi un ensemble remarquable sur les origines des Frères de Sainte-Croix, dont faisait partie ce « frère André » qui est si connu par la basilique de St-Joseph dont il fut l'initiateur au Canada.

Sir Léonard WOOLLEY. — **UR. Histoire d'une découverte.** Traduction par J. Gasser-Demanjon. (Coll. « Les hauts lieux de l'histoire ». — In-8 (24 × 31), 364 p., 136 photo, 2 h.-t. en couleurs, 3 plans, 1 carte, 30 NF. — Paris, Edit. d'art Albert Guillot, 1958.

On lit dans la Genèse, (XI, 27 et ss) : « Térakh engendra Abram, Nakhor et Haran. Haran engendra Loth. Puis Haran mourut en présence de Térakh, son père, en son pays natal à Ur des Chaldéens ». ℣ 31 : « Térakh prit Abram son fils, et Loth, fils de Haran, son petit-fils et Saraï sa bru, femme d'Abram son fils, et il les fit sortir d'Ur des Chaldéens pour aller au pays de Canaan. Ils vinrent jusqu'à Harran et ils y demeurèrent ».

« *Ur des Chaldéens* » ! Ce n'était, il y a un demi-siècle, que deux méchants petits tells *Moughayir* et *El-Obéïd* sur l'Euphrate. Woolley en 1922 entreprit de les fouiller, il y a travaillé pendant douze ans et il a mis à jour la ville d'Ur, la patrie d'Abraham, et voici que tout à coup la famille des patriarches nous apparait dans une nouvelle lumière

Car enfin quel a donc été au juste, ce Père des Croyants ? Sans doute Yahweh s'est révélé à lui, a fait alliance avec lui et lui a fait les plus magnifiques promesses, mais on remarquera qu'il n'y a pas eu de révélation de son nom, ni de proclamation de son unicité. Aux yeux de beaucoup, Abraham n'est qu'un pauvre nomade, le petit chef d'un clan moutonnier. Son père était un polythéiste et c'est lui, le père de famille, qui a pris l'initiative d'ordonner à ses fils de quitter les environs d'Ur où il faisait paître ses troupeaux pour s'en aller en Canaan, jusqu'à Harran en Syrie Mésopotamienne. Ce choix de la part de Térakh était assez naturel. Harran était totalement sémite et, par ailleurs, Ur avait été de

tout temps la ville de la déesse-lune. Pour des raisons que nous ignorons, son culte avait été transporté à Harran où les habitants l'avaient adopté.

Pour nombre d'exégètes en chambre, Abraham, vers 1850 av. J.-C. ne pouvait avoir été qu'un nomade famélique. Les Taamirés du désert de Juda en donneraient une idée. L'égyptien Sinuhi, à peu près vers la même époque, d'abord exilé dans la Palestine du Nord, à son retour à la cour de Sésostris Ier, se plaint des moqueries que lui a valu son aspect de bédouin miséreux.

Si nous en jugeons par ce que nous ont révélé les découvertes de Woolley, Abraham n'a rien été de tout cela. Comme tel cheikh des Rouala qui possède automobile et maison à Damas, mais dont la tente demeure toujours dressée au milieu de sa tribu, Abraham, s'il nomadisait au printemps dans les plaines du Bas-Euphrate, ne pouvait faire autrement que de fréquenter la grande ville d'Ur. Il y trouvait tout ce que peut procurer une civilisation ancienne et parfaitement organisée, tout ce dont les Bédouins d'aujourd'hui seront toujours avides. Les maisons portaient la marque du bien-être même du luxe. La splendeur des processions attirait les populations, et les hymnes témoignaient de la ferveur religieuse. Les tablettes couvertes d'écriture étaient la preuve d'une activité intellectuelle intense et personne ne pouvait plus se passer des scribes dans les relations ordinaires de la vie, achats ou vente [1]. Il est impossible qu'Abraham n'ait pas connu tout ce qui était courant dans le milieu qu'il était amené à fréquenter. Il devait faire figure, non de primitif, mais de civilisé.

La révélation et les promesses de Yahweh ne pouvaient donc pas surprendre le patriarche. Il semble même qu'il ait eu depuis longtemps le pressentiment d'un grand Dieu céleste et Maître de tout, car (Gen., XIV), devant Melchisédeq, il jure « par le Dieu très haut qui créa ciel et terre ». Ce n'est pas un simple nomade illettré qui traite avec le pharaon sur un pied d'égalité, qui se lance à la poursuite de Codorlahomor et de ses alliés et les poursuit jusqu'au-delà de Damas, qui dans son propre clan réussit à réunir trois cent dix-huit hommes de guerre et qui, avec le roi de Sodome se conduit en grand seigneur (XIV, 23). Quand Dieu veut se servir d'un instrument, il commence par se le préparer.

Ur, exhumée par Woolley, était une très vieille ville. Une liste établie par des scribes postérieurs énumère une longue suite de rois fabuleux qui auraient vécu des âges innombrables, puis vint « le déluge et de nouveau la royauté rescendit du ciel ». La formule est à retenir parce qu'elle montre dès l'abord sous quel aspect religieux les rois étaient alors considérés (2.700 av. J.-C.).

La preuve la plus certaine s'en trouve dans la découverte de la nécropole royale d'Ur. En 1927-28 les tombes de la reine Shubad et du roi Abargi furent mises au jour. Les personnages royaux étaient ensevelis avec tous leurs trésors, et, dans un véritable ruissellement d'or, d'argent, de bijoux et de pierres précieuses s'affirmait la prospérité de l'état sumérien. Une véritable cour accompagnait les souverains dans la mort, tout un personnel, guerriers avec leur armement, conducteurs de chars, chanteuses, les mains placées sur les cordes de leur harpe, suivantes en costume d'apparat, en tout 74 victimes dont 68 femmes. Nous sommes évidemment là en présence d'un monstrueux sacrifice humain, mais il ne semble pas qu'il y ait eu sacrifice sanglant. Les victimes sont allées volontairement à la mort, elles se sont couchées plus ou moins conscientes et elles ont passé d'un monde à un autre, du service d'un dieu sur la terre à celui de ce même dieu dans l'autre.

Seules, les tombes royales ont révélé de semblables sacrifices. Quelques jours après, la découverte d'une inscription d'un roi d'Ur de la première dynastie apportait la preuve que vers 2.600 av. J.-C. les Sumériens étaient en pleine possession de l'écriture et que cette première famille royale n'était pas une sèche énumération de noms, mais une dynastie qui entrait dans l'histoire. Science nouvelle, mais qui a révolutionné le monde. Désormais quand, en Mésopotamie, un individu fera suivre son nom du titre de *dupsor* (écrivain sur tablette d'argile), il pourra s'enorgueillir avec juste raison d'une fonction qui n'était l'apanage que d'une minorité sévèrement sélectionnée. Les rois eux-mêmes souvent ne la possèderont pas et le souverain assyrien Assurbanipal (669-626 av J.-C.) rappelle, non sans ostentation, que dès son enfance il avait acquis « la sagesse du dieu Nabu, la totalité de l'art d'écrire toutes les tablettes, quelles qu'elles fussent » et que sa science lui permettait « de lire un texte sumérien, subtil, obscur, et difficile à rendre correctement en accadien ».

La période qui commence avec Sargon l'Ancien vers 2.475 av. J.-C. ne s'achèvera qu'avec Hammourabi de Babylone (1792-1750 av. J.-C.). Entre ces deux hommes, tous deux des Sémites de l'ouest on verra un sursaut sumérien pour retrouver l'indépendance et la liberté ; mais ce ne sera qu'un drame de courte durée et qui aboutira à l'élimination définitive de Sumer. Rarement un peuple aussi puissant, aussi dynamique aura été aussi radicalement liquidé. Il nous laissait pourtant les conquêtes de sa civilisation.

A partir de ce moment-là, c'est la déchéance. En 1674 av. J.-C., les Babyloniens incendient Ur. En vain Nabuchodonosor, Cyrus et d'autres reconstruisent l'un après l'autre le temple de Nannar et réparent les ziggurats la sœur de Balthasar est envoyée à Ur comme grande dame de la déesse, elle préside à un couvent où sont élevées et éduquées les jeunes prêtresses. Nabonide, le roi archéologue s'y intéressa et il fit même établir dans les dépendances du sanctuaire un musée d'antiquités. C'était la fin. Le dessèchement de l'ancien lit de l'Euphrate entraîna dans le pays la ruine d'un ingénieux système d'irrigation et la fin de toute vie agricole. Ur affamée n'a plus aucune raison d'exister. Au Ve siècle av. J.-C., tout est silence et ruine.

A ce moment-là, d'ailleurs, les rois perses adopteront définitivement la religion de Zoroastre. Leur monothéisme rigoureux répugnait aux temples de l'idolâtrie. En quelques années Ur devint un monticule anonyme sur lequel le sable étendit son linceul. Les Bédouins vinrent établir leurs campements, sans même se douter qu'en ces mêmes lieux avait vécu Abraham, l'ami de Dieu et le père de leur race.

A. VINCENT.

N. B. — Sur toutes ces découvertes, sur la description et l'histoire de la Terre Sainte, signalons dès maintenant le magnifique *Atlas Biblique*, (Histoire et Géographie de la Bible) des PP. Paulin Lemaire et Donato Baldi. (34 × 25), 342 pages. Louvain, Edit. du Mont-César, ou Paris, S.E.D.E.C., 1960.

[1] On a retrouvé des tables mathématiques, qui vont depuis les quatre opérations les plus simples jusqu'aux formules d'extraction de racines carrées et cubiques.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 26 aprilis 1960

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)